BIBLIOTHECA
FF. PRÆDICATORUM,
BENITIÆ.
No. 102

Memorandum

Entered St. Mary's Seminary on the 7th. of August A.D. 1819 —
Emmetsburg: Maryland

John Shanahan

And left there the 8th. of August A.D. 1823. J. S.

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/institutionesphi06jacq

St. Albert's College Library

INSTITVTIONES

PHILOSOPHICAE

Ex libris Johannis Shanahan

AVCTORE

FRANCISCO IACQVIER
ex Minimorum Familia, primariarum per Europam academiarum socio, in lyceo romano, et in collegio urbano de propaganda fide professore.

AD VSVM SCHOLAE VALENTINAE.

Seminarii Sanctae Mariae ad montes

TOMVS VI.

Emittsburgensi 1819

St. Albert's College Library

VALENTIAE
EX OFFICINA BENEDICTI MONFORT
CIƆIƆCCCI.
SVPERIORVM PERMISSV.

AVCTOR LECTORI.

Ad eam tandem pervenimus philosophiae partem, quae postrema quidem est ordine doctrinae, sed rerum dignitate atque utilitate primum locum sibi facile vindicat. ¿Quid enim prodest illa philosophiae pars, quae disserendi et ratiocinandi viam aperit? ¿Quid iuvat illa, quae mentis nostrae proprietates intimius scrutatur? ¿Quid tandem sterilis nudaque rerum extra nos positarum scientia? si ea, quae propius nos contingunt, quae officii nostri sunt propria, sine quibus viros probos et honestos esse, nobis non licet, aut negligamus aut penitus ignoremus. Apud veteres philosophos cultissimam fuisse morum disciplinam, testantur multa quae nobis reliquerunt opera; at superstitionis ethnicae tenebris immersi vanum virtutis nomen admirabantur, magnificisque verbis extollebant. Nos vero christianae fidei lumine et gratia illustrati, summum habemus legislatorem, omnis sapientiae ac virtutis magistrum, qui e coelis descendit, naturamque nostram, ut perfectum vitae exemplar nobis ob oculos poneret, adsumere non alienum a sua maiestate iudicavit. Nemo tamen existimet, ita a nobis tractari scientiam hanc, ut theologos magis quam philosophos agere videamur. Fidei principiis usi sumus tantum veluti perpetuo duce atque comite, qui nos sine ullo errandi periculo in hac purissima disciplina rectaeque rationis semita illustraret atque dirigeret. Neque longiori sermone

declarabimus eam , quam adhibuimus , tradendae ethicae rationem ; hanc enim in proemio fuse explicatam lector inveniet. Satis sit observare , approbandos minime esse illos philosophiae magistros, qui eam partem , quae de moribus agit , omnino praetermittunt , et ad sacram theologiam reiiciunt. Et quidem quum inter auditores permulti sint, qui sacrae theologiae studiis non sint destinati , iis saltem fusius explicari debent philosophiae moralis praecepta , quae virtutum et vitiorum discrimina, iusti iniustique notionem tradant , in sua genera formasque distribuant. Et certe ¿quis aequo animo ferat exteras linguas profanasque scientias in scholis doceri adolescentes , eosque vix leviter salutare doctrinam hanc, ex qua beate beneque vivendi praecepta hauriuntur? Nec viris etiam theologiae studiosis sua utilitate et quidem maxima caret philosophia moralis. Abhorret enim animus dicere, quanta captionum philosophicarum subtilitate sanctiora morum dogmata depravare atque pervertere conati sint impiissimi quidam scriptores. Tantam rerum moralium confusionem vitaeque perturbationem explicare vix poterit , qui in philosophia morali hospes omnino erit et peregrinus. Ceterum probe tenendum est atque adsidue meditandum Apostoli monitum : *Non auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.*

St. Albert's College Library

INDEX PHILOSOPHIAE MORALIS

Pars prima seu ethica generalis.

Capvt i. 7

Artic. i. *De moralitatis principio atque origine.* ibid.

Conclvs. i. *Ex notione Dei et creaturae rationalis fluunt omnia moralitatis principia.* 9

Conclvs. ii. *Essentialis atque intrinseca actionum moralium differentia ab hominum opinionibus omnino independens demonstratur.* 20

Capvt ii. *De lege naturali generatim considerata.* 35

Artic. i. *De legis naturalis essentia, nonnullisque principiis ex lege naturali derivandis.* ibid.

Conclvsio. *Vna est et indelebilis, quod ad universalia proximaque principia, legis naturalis notio: atque in ipsa lege naturae suam rationem habet lex quaelibet.* 41

Artic. ii. *De obligatione et generalibus nonnullis morum principiis ex obligatione derivantibus.* 70

Conclvs. i. *Omnis obligatio a divina voluntate emanat.* 86

Conclvs. ii. *Dantur actus indifferentes in spe-*

cie; nulli autem sunt actus indifferentes in individuo. 105
ARTIC. III. *De praemiis et poenis.* 115
CONCLVSIO. *Post corporis mortem in altero vitae futurae statu bonos manent praemia, malos autem poenae.* 120
CAPVT III. *De hominis beatitudine et summo bono.* 139
ARTIC. I. *De formali et obiectiva hominis beatitudine.* 140
CONCLVS. I. *Hominis beatitudo formalis in verae virtutis exercitio consistit.* 147
CONCLVS. II. *Solus Deus est obiectiva hominis beatitudo.* 161
ARTIC. II. *De conscientia.* 166
CONCLVSIO. *Non licet sequi conscientiam probabilem, quae favet libertati, in concursu opinionis aeque probabilis, quae favet praecepto: neque licet sequi opinionem minus probabilem, quae favet libertati, in concursu probabilioris, quae favet legi: sequi tamen licet opinionem probabiliorem, quae favet libertati.* 179

PHILOSOPHIAE MORALIS

PARS SECVNDA

SEV ETHICA PARTICVLARIS.

SECTIO I. *De hominis officiis.* 191
CAPVT I. *De iure naturae ethico.* ibid.

ARTIC. I. *De officiis hominis erga Deum.* ibid.
CONCLVSIO. *Deus non solum cultu interno, sed etiam externo colendus est.* 197
ARTIC. II. *De hominis officiis erga se ipsum.* 211
ARTIC. III. *De officiis hominis erga alios.* 230
CAPVT II. *De hominis officiis in statu civili, seu de iure naturae politico.* 240
ARTIC. I. *De societate in genere, et iuris politici origine.* ibid.
CONCLVSIO. *Ius politicum in ipso iure naturali fundatur, et ex eo originem habet.* 242
ARTIC. II. *De societate quod ad virtutes intellectuales et morales consideranda.* 256
CONCLVSIO. *Impiissima est atque etiam societati civili perniciosissima falsae cuiuscumque religionis, et atheismi tolerantia.* 267
ARTIC. III. *De societate quod ad statum externum generatim considerata.* 279
ARTIC. IV. *De commercio et contractibus.* 294
CONCLVSIO. *Vsura lege naturali prohibetur.* 313
ARTIC. V. *De iustis rerum adquirendarum titulis.* 331
ARTIC. VI. *De tuenda reipublicae tranquillitate et de iure belli.* 339
SECTIO II. *De virtutibus et vitiis.* 349
CAPVT I. *De virtutibus moralibus.* 350
ARTIC. I. *De virtutibus, quae ad nostra erga Deum officia spectant.* ibid.
ARTIC. II. *De virtutibus, quae ad hominum erga se ipsos officia spectant.* 356
ARTIC. III. *De virtutibus, quae ad nostra erga alios officia spectant.* 365

CAPVT II. *De vitiis.* 370

ARTIC. I. *De vitiis, quae nostris erga Deum officiis opponuntur.* ibid.

ARTIC. II. *De vitiis, quae erga nosmetipsos officiis opponuntur.* 376

ARTIC. III. *De vitiis, quae nostris erga alios officiis opponuntur.* 382

ARTIC. IV. *De adfectuum natura et origine.* 388

ARTIC. V. *De coniectandis hominum moribus.* 398

PROOEMIUM
DE ETHICES
DEFINITIONE AC DIVISIONE.

I. ETHICA, ex ipsa nominis etymologia, est: *scientia morum*. Haec autem dividitur in *generalem* et *particularem*. Ethica generalis illa est: *quae hominis officia generatim considerat: virtutis amorem, vitiique horrorem instillat*. Hinc intelligitur, philosophiae moralis institutionibus statim praemittendam esse notionem boni et mali, certissimisque regulis constituendam actionum humanarum *moralitatem*. Itaque actionum humanarum differentiam, huiusque differentiae originem atque fundamentum investigabimus, et accurate demonstrabimus. Hominum officia in universum expendemus: Deumque omnis obligationis fontem atque principium esse, ostendemus. Hinc rerum ordo postulat, ut de virtutibus et vitiis atque etiam de praemiis et poenis generatim tractemus. Quia vero ethicae finis atque principium est beatitudo veraque hominis felicitas; de hominis beatitudine pro rerum ordine disseremus, atque tandem de obtinendae felicitatis modo sermonem habebimus. Nemo autem non intelligit, qui verae felicitatis sibi conscius est, mortalium beatitudinem in recto con-

scientiae testimonio positam esse. Quare tandem de conscientia agemus. Haec sunt praecipua, quae in ethica generali contemplabimur, alia plurima non praetermissuri, quae cum his necessario coniuncta sunt, et quidem in universa morum doctrina totaque agendi ratione utilitatis maximae.

II. Ethica *particularis* illa est: *quae diversa hominum officia seorsum considerat.* Hinc patet, ethicae particularis generatim consideratae tres esse partes praecipuas. Etenim prima hominis officia sunt erga Deum, deinde erga seipsum, tandem erga alios in genere. Pars illa ethicae, quae hominis erga Deum et erga seipsum officia explicat, *iurisprudentia naturalis* proprie appellari potest. Pars autem alia, quae hominis in societate constituti officia proponit, iurisprudentia *oeconomica* vel *politica* vocatur. Qua quidem appellatione cavendum est, ne quis abusu nominis intelligat artem fraudis dolique plenam. Haec enim scientia docet alios diligere, sicut nosmetipsos diligimus, totiusque huius scientiae fundamentum est amor proximi, qui cum fraude et dolo coniunctus esse non potest. Porro evidens est, alias esse multiplices iurisprudentiae politicae divisiones pro diverso hominum statu. Et quidem generatim consideratis hominum officiis erga alios, diversissima sunt officia pro conditionum et circumstantiarum varietate. Itaque praecipuas, quae ad harum institutionum finem maxime pertinent, conditiones et circumstantias contemplabimur. Neque etiam omittemus mutua subditorum et dominorum officia, quae iurisprudentiae politicae pars est praecipua. Hanc rerum varietatem, quan-

tum postulabit ordo et perspicuitas, sectionibus, capitibus et articulis, pro more nostro, distinguemus. Porro licet haec omnia hactenus enumerata ad ethicam particularem pertineant, haec tamen nimis generaliter tractata sunt. Superest ergo, ut de virtutibus moralibus specialiter disseramus; ac proinde et vitia virtutibus opposita perversosque hominum adfectus persequamur. Itaque rursus duplex erit pars ethicae particularis. Prima instituetur de hominis officiis erga Deum, erga seipsum, erga alios. Secunda autem de virtutibus et vitiis atque adfectibus seorsum tractabit.

III. Praemissa ethices definitione ac divisionibus, nemo sibi facilius persuadeat, adolescentibus sacrae theologiae studiosis inutilem futuram esse hanc tradendae ethicae rationem. Re quidem vera sanctam morum doctrinam explicant theologi, sed diversa plane ratione. Theologia moralis religionis revelatae principiis, praeceptis, consiliis tota innititur: christianae pietatis amorem morumque sanctitatem instillat. Verum ethica philosophica ea tantum considerat officia, quae ex ipsa religione naturali profluunt. Hinc theologia moralis ethicae philosophicae complementum est et finis. Ethica, quae ex sacrae theologiae principiis pendet, iis tantum tradenda est, quos divina gratia fidei lumine illustravit. At moralis philosophiae armis profligantur scelestissimi homines, qui omnia morum praecepta subvertere, omnisque religionis et societatis fundamenta labefactare conantur. Id ergo nobis summa diligentia efficiendum est, ut ad reprimendam impietatem, effrenemque vivendi et

credendi licentiam, in hac praestantissima philosophiae parte, omnia accurate demonstrentur, evidentiamque mathematicam aemulentur. Itaque ex ipsa hominis rerumque natura, ac proinde ex aeterna atque immutabili lege divina universam derivabimus morum scientiam. Neque tamen omnia hinc immediate demonstrantur, sed quae immediate deducta sunt, principiis remotioribus demonstrandis inserviunt. Atque ita mutuus veritatum omnium nexus ostenditur, secundum methodi scientificae leges, quas in logica explicavimus. Nemo fere est, qui hanc methodum in suis non iactet operibus, etiam ubi sub vanissima demonstrationis larva opinionum commenta errorumque monstra obtrudit. Quibus quidem auctoribus a viris methodo demonstrativae parum adsuetis facilior fides adhibetur. Porro in hoc tractatu impietatem totis conatibus refellemus, sed magna nomina verbis iniuriisque lacessere abstinebimus, ne dum morum doctrinam aliis explicare contendimus, contra eamdem doctrinam nos ipsi peccare videamur. Impietas quidem nostris omnium lacrimis non satis deploranda est, sed rationum pondere, non iniuriis opprimenda.

IV. Solo ethices nomine varias complexi sumus partes, quas aliis nominibus distinguunt nonnulli. Philosophiam moralem appellant aliqui *scientiam practicam*, quae mores regere et emendare docet secundum principia iuris naturalis. *Ius naturae* definiunt: *legum naturalium scienciam*. *Legis* autem *naturalis* nomine intelligi debent: *primaria morum principia et officia, quae solo rationis lumine uni-*

cuique facile patent, seu quae fluunt ex Dei exsistentia, et rationali hominis natura. Illud ergo statui solet inter philosophiam moralem et ius naturae discrimen. Nempe in philosophia morali explicatur, qualis fieri debeat facultatum usus, ut nostris fungamur officiis: virtutes et vitia suis nominibus distinguuntur: quomodo virtutes adquirantur, vitia autem declinentur, in philosophia morali docetur. At ius naturae demonstrat, virtutum habitus adquirendos esse, iisque conformiter agendum. Quare illud solum intercedit discrimen inter ethicam et ius naturale, quod ethica sit scientia morum *practica*, ius autem naturale sit scientia *speculativa*.

Ad ius naturale revocatur *ius gentium*. Est enim: *obligatio mutua, quam inter omnes gentes ratio constituit*. Illud autem ius vel *primarium* est, quod eamdem cum hominum societate habet originem idemque initium; vel *secundarium* quod temporum successione natum est, et ex mutua hominum necessitate originem habuit. Ita ad ius gentium primitivum pertinent filiorum erga parentes, et parentum erga filios officia, civium erga patriam, fides in contractibus. Haec quidem officia statim ab ipso societatis humanae ortu initium habuere. At quum temporum successu introducta fuerint dominia atque imperia, alia quoque inde derivarunt officia, in ipso tamen iure naturali et iure gentium primario fundata. Etenim postquam singuli homines in societates coaluerunt, ortae sunt gentes, quae lumine rationis gubernari, et iure gentium regi debent. Sese enim liberare non possunt homines in civitatibus et imperiis viventes ab immutabili lege,

qua singuli obstringuntur; gentesque omnes in universum constituunt veluti civitatem quamdam maximam ex ceteris civitatibus compositam; eodem fere modo, quo ex privatis societatibus coalescit *domus* sive *familia*, ac proinde et eodem iure regendam.

Iuris gentium pars est ius, quod *publicum* vocatur, illudque est: *quod ad communem reipublicae utilitatem et tranquillitatem constitutum est*. Illudque rursus dividitur in ius publicum *generale*, quod nempe plerisque imperiis commune est, mutuasque illorum relationes atque utilitates continet, et in ius publicum *particulare*, quod ad statum aliquem pertinet. Quia vero ius gentium et publicam et privatam utilitatem complectitur; hinc patet, ius publicum cum iure gentium immerito a quibusdam confundi. Ex ethices definitione ac divisione intelligitur, immensam esse et fere inexhaustam scientiam hanc. Nemo autem nos praecipiti iudicio redarguat quasi heic iurisconsultos agere velimus, et praeter status nostri conditionem publica negotia tractare. Instituti nostri finisque propositi memores, in tanta rerum varietate ea tantum seligemus, quae utrique sunt accommodata, quae scilicet et nobis et nostris auditoribus conveniunt.

PHILOSOPHIAE MORALIS
PARS PRIMA
SEV
ETHICA GENERALIS.

CAPUT I.

Notionem boni et mali in hoc capite demonſtraturus, duas et quidem permagni momenti quaeſtiones potiſſimum explicabo. I. Moralitatis principium atque originem inveſtigabo. II. Actionum humanarum moralitatem illarumque differentiam intrinſecam fuſius declarabo.

ARTICVLVS I.

De moralitatis principio atque origine.

I.

Manifeſta adeo ſunt moralis philoſophiae principia, ut mirum omnino ſit, tantam doctrinae lucem a nonnullis ſcriptoribus meris verborum argutiis fuiſſe obſcuratam. Et quidem evidens eſt, hominem primum conſiderandum eſſe tamquam Dei creaturam. Ex hac prima hominis cum Deo relatione fluunt omnia erga Deum officia, quae

religionem naturalem constituunt. Quibus quidem officiis obligatur homo etiam solus exsistens. II. Spectari debet homo tamquam donatus a creatore animae corporisque facultatibus, quibus pro libero arbitrio varie uti potest. Ex hac secunda relatione profluunt omnia erga nosmetipsos officia, rectus scilicet facultatum nostrarum usus, naturae nostrae rationali conveniens. III. Tandem considerari potest hominis conditio, quatenus in societate cum aliis sui similibus collocatur. Atque ex hac altera relatione fluunt omnia legis naturalis principia, quae ad alios homines referuntur. Has quidem diversas hominum relationes et inde nata officia iam explicavimus in theologia naturali. Sed in sequenti conclusione totam hanc doctrinam fusius demonstrabimus, atque ethices principia in tuto collocabimus, non quidem ipsa re postulante, sed cogente impiorum quorumdam hominum perversitate.

II. Moralitatis principia duxerunt alii a natura hominis: alii a conscientia ipsa: alii a convenientia rerum immutabili: quidam ab ordine aeterno, quo singula nectuntur inter se, seu a divina perfectione in res omnes propagata: quidam a iustitia et sanctitate Dei, quae summa norma est et lex virtutum omnium. Verum quamvis rerum moralium scriptores suam pro aris et focis sententiam tueantur, persuasum tamen habeo, vel eos inter se reipsa consentire, solaque *logomachia* pugnare, vel a moralitatis principio longissime aberrare. Et quidem quod ad naturam hominis spectat, rerum omnium possibilium fons est intelle-

ctus divinus ita, ut possibilitas rerum omnium ideoque et natura ipsa ex divino intellectu repeti debeat. Quare omnis veritatis et perfectionis fons atque auctor est Deus. Nisi ergo naturae rationalis nomine intelligatur ratio illa, cuius fons et auctor est Deus, qui est summa et infinita ratio; iam patet, immutabili perpetuoque principio innixum non esse moralitatis principium. Quod autem dixi de natura rationali, idem quoque evidens est de convenientia rerum immutabili et de ordine aeterno. Rerum enim ordo atque convenientia velut immutabile moralitatis principium haberi non possunt, nisi Deum habeant auctorem solum immutabilem. Quod ad conscientiam attinet, nisi ad supremam omnis perfectionis normam exigatur, nihil sane tutum exhiberi potest a conscientia ipsa hominisque ratione, quum adfectuum tumultu plerumque obtusa sit conscientia ac depravata ratio. His praemissis sit

CONCLUSIO I.

Ex notione Dei et creatvrae rationalis flvvnt omnia moralitatis principia.

Prob Deus est ens perfectissimum: veritas omnis omnisque perfectio a Deo est. Perfectissimus est atque illimitatus divinus intellectus, itemque perfectissima atque illimitata voluntas divina. Contra autem intellectus hominis est admodum limitatus: pariterque admodum imperfecta voluntas humana. Itaque errori obnoxii sunt ho-

mines, nullaque in iis veritas esse potest, nis quatenus veritatis omnis fonti et auctori confor mis est. Atque in illa conformitate posita est rationis rectitudo. Et certe, si quis principia moralitatis bonique notionem ex ipsa Dei divinorumque attributorum notione non derivaverit, iam mens appetitu sensitivo perversisque adfectibus depravata, bonum id iudicat, ex quo voluptas percipitur. Hinc quod malum est, bonum potest apparere. Quamobrem quum malum non appetamus, nisi sub ratione boni, nec bonum aversemur, nisi sub ratione mali (*ex demonstratis in metaphysica*); oritur malum morale ex depravatione ac limitatione facultatis cognoscitivae atque appetitivae: ac in primis intellectus, ad quem pertinet iudicare. Ita qui avaritiae et ambitioni dant omnia, odio implacabili flagrant adversus eos, quos sibi adversos experiuntur: vindictae nullum ponunt modum: suiipsorum amori unice consulunt. At si actionum honestatem atque turpitudinem ad divinam normam exigant; iam amorem suiipsorum ad iustitiae regulas temperabunt: alios tamquam seipsos amabunt, immo et inimicos diligent.

Neque tamen negandum est omnino, ex natura animae rationalis colligi posse moralitatis principia. Verum natura rationalis cum divinis attributis divinaque essentia comparari debet. Abhorremus autem recentiorem quorumdam scriptorum impiissimam hypothesim, qua seclusa etiam Dei exsistentia moralitatis principia vigere, ipsisque atheis ex sola nostrae animae natura rationali innotescere comminiscuntur. Etenim si Deum nul-

lum esse, per execrandam hypothesim fingatur, iam nulla esset rerum natura, (*ut demonstravimus in metaphysica.*) ¿Qui ergo moralitatis principia quaererent in animae rationalis natura, quae nulla esset? Contra autem ex divina essentia tamquam ex omnis veritatis et perfectionis fonte moralitatis praecepta hauriemus, si Deum velut supremum creatorem et infinite perfectum contemplemur, nos vero tamquam Dei creaturam consideremus, illiusque proinde supremo dominio subiectos, ut demonstravimus in theologia naturali. Porro repugnat ab ente perfectissimo et infinite intelligenti sine aliquo fine temere aliquid creatum fuisse. Multo magis autem divinae perfectioni repugnat, res creatas singulas ad bonum finem non dirigi. Ergo Deus voluit, nos ad perfectionem tendere, quod ad omnes nostras facultates: omnesque nostras actiones ad divinae gloriae manifestationem divinorumque attributorum normam referre. Qua ratione autem id facere debeamus, explicabitur deinde; ubi virtutum praxim atque exercitium praescribemus. His generatim demonstratis, quae cum theologia naturali debent comparari, iam concludere licet: in eo constituendum est moralitatis principium, quod est perfectionis omnis fons et origo: quod per essentiam suam ab omni errore immune est: cuius voluntati nostras omnes actiones, pleni dominii iure, conformare tenemur; atqui ita se habet cognitio Dei, ad creaturas rationales relata; ergo ex ea derivanda sunt omnia moralitatis principia.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Tristissimis experimentis compertum est, et viatorum fide constat omnino, in insulis Africae et Americae exsistere numerosas atheorum gentes, quae sine lege, sine imperio vel magistratu, solo rationis ductu secundum iustitiae naturalis regulas accurate vivunt. Antiquis temporibus exstiterunt athei plurimi, quorum mores commendat S. Clemens alexandrinus. Illibata atque irreprehensibilis fuit Epicuri illiusque discipulorum vita, licet exsistentiam Dei praefracte negaverint. Zeno stoicorum princeps, qui nullum Deum praeter universum agnovit, purissimam tradidit morum doctrinam. His positis sic concluditur: ex Dei notione repetendum non est illud principium, quod gentibus nulla Dei cognitione imbutis innotuit; atqui principium moralitatis actionum gentibus nulla Dei cognitione imbutis innotuit; ergo ex notione Dei et creaturae rationalis non derivantur omnia moralitatis principia. Resp. N. min. Obiectionem hanc, aliasque nonnullas deinde refellendas fuse persecutus est Baylius, eo magis perniciosus scriptor, quod perversissimae doctrinae venenum in eloquentiae poculo incautis lectoribus propinare tentaverit. Moralitatis principio nihil adversantur allata atheorum exempla. Etenim bonitas actionis ab ipsa actionis moralitate distingui debet, atque actio ex se bona potest esse moraliter vitiosa. Et quidem nullus est, qui moralem bonae actionis rectitudinem non desumat ex ipsis

motivis seu rationibus finalibus, per quas actio ipsa determinatur, et ad status nostri perfectionem tendit. Porro si vanas attendamus atheorum virtutes, eas ut plurimum ex vitio aliquo, ex gloriae ambitionisque motivo originem habuisse, comperiemus. Vix credibile est, quanta gloriae insania praeoccupatum abreptumque animum habuerint stoici. *Fanaticae* huius iactantiae fidem facit colloquium Pompeii et Possidonii stoici, quod legitur in tusculanis quaestionibus: *nihil agis, dolor*, inquiebat Possidonius, *quamvis sis molestus; numquam te esse confitebor malum.* Praeterea fortasse non defuerunt inter ethnicos, pauci tamen, ea mentis et corporis habitudine feliciter donati, et meliori, ut ita dicam, luto conficti, qui cupiditatum aestu minus agitati, solo veluti naturae ductu bonaeque indolis felicitate, actiones bonas exercuere. Verum quum actio quaelibet moralis ad finem aliquem, ad perfectionem nempe, tendere debeat, tales actiones sine ullo fine elicitae, et caeco veluti naturae instinctu, moraliter bonae dici non possunt. Porro si actiones illae finem aliquem habere debeant; exsistit finis, huiusque finis obligatio. Verum et finis, et ipsa finis obligatio superioris alicuius entis exsistentiam necessario importat. Necessum enim est, ut finis et ipsa finis obligatio ab aliquo proponatur. Et quidem si unus idemque sit finis et obligationis auctor, atque etiam is ipse, qui proposito fini sese conformare tenetur; res omnino est absurda. ¿Ecquis enim dixerit aliquem cum semetipso necessariam obligationem contrahere? Si vero dicatur ob-

ligationem illam rectae rationis imperium esse; iam ratio attributum est dumtaxat huius, qui obligatur, non autem obligationis principium. Si autem dicatur, principium obligationis ex ratione generatim considerata originem habere, haec ratio generalis est notio abstracta atque arbitraria dumtaxat, quae realis non est, nisi ad ens infinita ratione praeditum, nempe Deum ipsum referatur.

Quod spectat ad gentes nulla Dei cognitione imbutas, quas sine legis ullius freno tranquillam vitam degere, refert Baylius, ex praecedentibus responsionibus facile solvitur obiectio. Neque enim negatur, homines aliquos solo naturae ductu bonas aliquas actiones elicere posse, quae tamen non sint moraliter bonae, utpote debito et convenienti fine destitutae; idque minus difficile fuit gentibus illis, quas civilis societatis usu caruisse, ideoque et adfectuum tumultu atque varietate minus perturbatas, narrat Baylius. Quibus positis, luce meridiana clarius videtur moralitatis principium, quod tamen futilissimis atque scelestissimis argutiis obscurant aliqui. Dum moralitatis principium investigant puriores rerum moralium scriptores, illud non quaerunt principium, quod ad societatis civilis usum satis esset. De eo loquuntur moralitatis principio, quo fit, ut actio ad debitum convenientemque finem dirigatur, atque sit moraliter bona. Porro illud principium non solum ad constituendam actionem moraliter bonam necessarium esse evidens est; sed sine illo ne ipsam quidem societatem civilem sartam tectamque servari posse, ex dicendis manife-

stum fiet. Tandem licet nationes aliquae perfectissimam Dei notionem corrumpant, nulla tamen est gens tam fera atque barbara, quae aliquam non habeat saltem confusam Dei notionem; atque corruptissimis quoque hominibus, atheisque ut vocant, *practicis*, splendidissimum Dei lumen adfulget, et evidentissima morum principia demonstrant perditissimae etiam conscientiae stimuli.

Obiect. 2. Inditus est homini cuique amor quidam sui, quo se carum habeat, se resque suas tueri studeat, et ea sibi adquirat, quae bona futura existimaverit, ratione tamen in consilium adhibita. Quum vero non totum aliquod, sed pars totius cuiusdam singuli simus, et partem toti magis, quam sibi deservire deceat, ea propter amor hic noster finitus esse debet. Quum enim simus universi naturali quasi nexu coniuncti, ne alter alterum opprimat, conferri in medium debent omnium voluntates, e quibus quaquaversum effundat se commune bonum. Itaque ex amore sui ipsius profluit amor proximi: ex amore sui et proximi derivantur aliae omnes virtutes. Vnde sic concludere licet: actionum humanarum norma omnium animis ita praelucere debet, ut nemini ignota esse possit, atqui amor sui ipsius ita est omnium animis radicitus infixus, ut deleri atque evelli nequaquam possit; ergo amor sui ipsius est fundamentum omnis moralitatis. Resp. dist. mai., et amor sui ipsius alio moralitatis principio moderari et perfici debet, C. mai., secus, N. mai. et cons. In hac quaestione unum diligenter cavendum est, ne principium moralitatis confundatur cum prin-

cipio, quod *socialitatis* appellant aliqui. Amor sui ipsius in quibusdam hominibus spem atque timorem ita excitare potest, ut bonorum civium officio fungantur, hoc est, ut omnibus honestae societatis officiis satisfacere videantur; sed principium istud a principio moralitatis toto coelo distat, ut antea explicavimus. Dicere solebat vetus quidam philosophus: *familiam meam antepono mihi, patriam familiae, genus humanum patriae.* Verus philosophus addere debet: *rebus omnibus Deum antepono, et super omnia diligo.* Sed neque ad civilem politicamque societatem satis est ullum principium, nisi accedat quoque divinae obligationis motivum. Amore sui ipsius nihil mobilius est, in eaque re una constans, ut eam induat ornetque formam, quam se tueri posse credat, et plausu aliquo comprobatam videat. Licet autem aliqui esse possent rarioris meliorisque indolis homines, qui ad societatis utilitatem sui ipsius amorem attemperent; experientia tamen quotidiana notum est, quam unice sese diligant plerique homines, ita ut amori proprio serviat externa illa fucataque benevolentia, quam aliis demonstrare student, suntque non cives boni, sed gloriosi. Porro societatis principium, quodcumque ab adversariis fingatur, tantam vim habere debet, ut magnam hominum partem in suo officio continere possit ac debeat. Verum si tollas obligationem divinamque voluntatem, iam quolibet criminum genere sese inquinarent homines, dummodo criminis notam et poenam possent effugere: virtutis larvam induerent tantum. Porro

nihil tam abhorret a virtute, quam ostentatio virtutis.

Obiect. 3. Res quaelibet suam habet naturam omnino immutabilem et a Deo independentem. Ignis et aqua inter se specie differunt: inter amorem et odium, adfirmationem et negationem exsistit essentialis differentia. Hanc vero differentiam cognoscimus ex sola proprietatum essentialium consideratione et comparatione. Eodem modo natura differunt virtus et vitium: nemo est, qui veritatem et mendacium non distinguat, illam non commendet, hoc vero non abhorreat. His positis sic argumentatur Baylius. Exsistentiam Dei non praesupponit principium illud, quod pendet tantum ex ipsa rerum natura; atqui fundamentum moralitatis derivat tantum ex ipsa rerum natura, ergo non pendet ox notione Dei et creaturae rationalis. Resp. N. mai. atque min. Distinctam moralis principii notionem haud sibi efformant, qui boni et mali naturam sine ulla divinae essentiae ratione considerant. Et quidem duplex distinguenda est specifica rerum differentia. Alia est *naturalis*, per quam scilicet rerum vel actionum qualitates a se invicem distinguuntur. Alia est *moralis*, per quam actiones moraliter inter se differunt. Prima nempe differentia est dumtaxat *speculativa*, rerumque convenientiam vel discrepantiam demonstrat. Altera autem est *practica*, quae obligationem importat. Prima differentiae species pendet ex intellectu divino [*ut demonstravimus in metaphysica*]; altera autem ex divina voluntate, ut modo ostendimus. Itaque probe distin-

guendum est inter bonum vel malum *naturale*, et inter bonum vel malum *morale*. Igitur qui ex rerum convenientia agit, bonum naturale operatur, non vero bonum morale. Atque rerum relatio et ordo constituere quidem potest bonum vel malum naturale, non autem bonum vel malum morale, alioqui bonum et malum in serie rerum mere naturalium continerentur. Ita virtus nihil plus moralitatis haberet, quam telluris fructus tempestatumque benignitas; vitium autem nihil plus malitiae, quam pestis et procella; quum priores eventus hominum felicitati, posteriores autem infelicitati conferant, et utrique in rerum ordine ac convenientia contineantur.

Inst. 1. Omnium hominum animis ita insita est virtutis pulchritudo, ut boni malique notio ex scelestissimorum quoque hominum mente deleri numquam possit. Hinc fit, ut nullius sit, qui saltem verbis virtutem non commendet. Hinc apud omnes gentes crimini infamia, virtuti autem laus annexa est, ita ut boni malique idea magis, quam ipsa idea Dei nobis congenita videatur. Vnde sic argumentari licet. Ex Dei exsistentia non fluit notio illa, quae magis, quam ipsamet Dei idea hominum animis insita videtur; atqui ita se habet natura virtutis et vitii; ergo ex notione naturae virtutis et vitii, non autem ex notione Dei pendent moralitatis principia. Resp. N. min. Boni et mali notionem cum idea Dei coniunctam esse, iam demonstravimus. Et re quidem ipsa alteram ab altera nemo umquam abstulit. Insipiens ille, qui apud Davidem *Deum non esse dixerat*, ipsa

quoque morum principia sustulit: *corrupti et abominabiles facti sunt dies eius.* Theodorus atheus apud Laërtium quum deos negasset, id quod erat consequens, nihil turpe ac honestum esse, docuit. Dei providentiam sustulit Epicurus, sed posuit quoque, solam utilitatem esse iusti et honesti matrem. Id quidem Cicero probe animadvertit, Deo aut providentia ablatis, nullam inter homines iustitiam ac fidem esse posse. Hincque tractationem de legibus a Deo auspicatur. Constituendum quidem est, iustitiam et honestatem veram genuinamque utilitatem facere, sed iusti et honesti ratio ex Deo omnis iustitiae fonte altius repetenda est, ut ex probatione conclusionis manifestum est. Ethnicorum scriptorum auctoritatem adhibuimus, sed totam hanc doctrinam luculente explicat probatque S. Augustinus *lib. 11. de Trinit. cap. 15.* his verbis: *hinc est, quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprheendunt recteque laudant in hominum moribus. ¿Quibus ea tandem regulis iudicant? ¿nisi in quibus vident, quomodo quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? ¿Vbi eas vident? neque enim in sua natura; quum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes, constet, esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre poterit: nec in habitu suae mentis; quum illae sint iustae, mentes vero eorum, constet, esse iniustas. ¿Vbinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit? ¿Vbi cernit habendum esse, quod non*

habet? ¿Vbi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur?

Quod autem spectat ad iustam virtuti laudem attributam, crimini autem infamiam; id procul dubio nascitur ex Dei notione illiusque perfectione infinita, quae virtutis omnis fons est et norma. Et re quidem ipsa, caecissimi homines, qui Deum negant, si qui sint, qui id serio audeant, propriis dumtaxat commodis suaque privata utilitate universam iusti iniustique rationem metiuntur. Quo quidem principio nihil pestilentius, nihil in ipsa quoque societate civili perniciosius, et ad homines armandos accommodatius. Sed obiectionem hanc fusius refellemus in sequenti conclusione, quae cum doctrina iam explicata necessario vinculo coniuncta est. Quare sit

CONCLVSIO II.

Essentialis atqve intrinseca actionvm moralivm differentia ab hominvm opinionibvs omnino independens, demonstratvr.

I. Haec conclusio ex praecedenti sponte fluit. Etenim actionum moralium bonitas ex Dei essentia illiusque attributis primario desumitur, ac proinde non minus necessaria est et immutabilis, quam ipsa essentia divina. Contraria ratione patet actionum moralium malitia. Quare necessaria est et immutabilis actionum moralium differentia. Porro si ab hominum opinione aliave qualibet ratione pendeat actionum bonitas et malitia; iam nihil ma-

gis vagum est atque incertum, quum solus Deus sit immutabilis: *non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur, Num. cap. 23. v. 19.* Huius probationis evidentia magis confirmabitur, ubi obiectiones refellemus.

II. Ex summo omnium hominum consensu evidens fit conclusionis veritas. Neminem ubivis gentium reperire licet, qui dicere vel etiam cogitare non horreat, nullum esse inter parricidam, adulterum, sacrilegum, et virum honestum discrimen. ¿ Ecquis tam impudens dicere non verebitur, omni scelere et culpa vacare impietatem in Deum, cuius exsistentiam profitetur, cuius omnipotentissimae voluntati creationem et conservationem debet, a quo pleni dominii iure pendet omnino qui actiones malas castigare, bonas autem remunerare vult et potest? Itaque rationum moralitatem fateri, necesse est, eos, qui Dei exsistentiam agnoscunt. Hinc vix credi potest, exstitisse et etiamnum exstare perditos homines non paucos, qui Deum exsistere confitentur, et *theistae* appellantur, omnia autem religionis et ethicae principia negant, et subvertere conantur.

III. Ex civilis societatis natura manifeste colligitur eadem doctrina. Etenim certissimum est, homines magis quam pecudes ad societatem factos esse, ac proinde diversa plane ratione regendos. At si nulla sit inter actiones morales differentia, nullo iure gubernatur hominum genus, nulla ratione; nec deterioris, immo melioris conditionis foret pecudum societas, utpote quae adfectuum, varietate et perversitate nullatenus turbata. Huius

argumenti vis facile sentitur, si naturae nostrae imperfectionem ob oculos habeamus. Mens hominis tumultuosa cupiditatum turba agitur: in tota humana vita mala pro bonis, bona autem pro malis persaepe traducuntur. Ex variis boni vel mali perceptionibus nascuntur desideria, aversiones: hinc inimicitiis, odiis, litibus perpetuo iactatur hominum societas. Neque est, quod hanc rem fusius comprobemus, quae omnium sensu et vita, totaque humana historia satis constat. Iam vero si nullam ponamus actionum moralium differentiam, pro varia utilitatis, commodi ac voluptatis opinione agere unicuique licebit. Hinc varia opinionum et criminum monstra, atque universae societatis pernicies et ruina. Huic demonstrationi robur addetur, si revocemus in memoriam, quae de infinita Dei perfectione, bonitate, providentia in metaphysica demonstravimus. Quum enim Deus sit perfectissimus, infinite bonus, a quo facta sunt et gubernantur omnia, ac proinde et homo ipse, qui universitatis rerum pars est nobilissima; ¿ecquis sibi persuadebit hominem a Deo infinite perfecto atque infinite bono creatum, sapientissimaque providentia gubernatum, incerta opinionum varietate et procellosis adfectuum fluctibus sine directione ulla iactandum relinqui? Hanc gravissimam quaestionem, quae totius moralis doctrinae fundamentum est, tribus potissimum argumentis demonstrasse nunc satis sit. Ceterum ex ipsis obiectionibus veritas magis ac magis elucescet, atque ex toto ethicarum institutionum progressu. Neque enim unica conclusione

contineri potest argumenti dignitas atque amplitudo.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect.1. Tristissima experientia compertum est, quanta sit vis fere insuperabilis illarum opiniouum, quae ex infantia, cousuetudine, superstitione originem habent. Iam a pueritia animis nostris velut sacra mysteria obtrudi solent mera imaginationis et ignorantiae figmenta. Poenarum terror incutitur, praemiorum autem spes excitatur. Atque hinc fit ut nullam de rebus ad religionem pertinentibus dubitationem movere audeamus; hinc increduli esse metuentes, fimus superstitiosi. Et certe nulla alia reddi potest ratio tantae opinionum varietatis, quibus cultiores quoque gentes doctissimique homines scinduntur atque dividuntur etiam circa primaria religionis decreta. Vnde sic concluditur: essentialis atque necessaria non est illa actionum differentia, quam educationi, consuetudini, superstitioni tribuendam esse, demonstrat experientia; atqui his tribuenda est actionum moralium differentia eiusque differentiae opinio; ergo falsa est conclusio. Resp. N. min. Haec est celebratissima obiectio, quam magnopere iactant increduli impiissimique homines. Hos autem et praeiudicatis opinionibus, et cupiditatum criminumqe illecebris praeoccupatos atque abreptos esse, facile patebit, si huius obiectionis vim, quae sane nulla est, accurate expendamus. In constituenda actionum humanarum differentia nullus sane esse potest prae-

iudicatis opinionibus et errori locus. Idque evidens omnino fiet, si perniciosissimi erroris originem causamque consideremus. Ad sacram theologiam pertinet disserere de peccato originali, ex quo in genus humanum tot mala, tot animi corporisque miseriae derivarunt. Vnusquisque praesentis suae conditionis et naturae lapsae satis sibi conscius est. Si quis in se ipsum, ut ita dicam, descenderit, in morum doctrina errrores falsaque iudicia ex perversis adfectibus, cupiditate, voluptate nasci, intimo conscientiae testimonio facile intelliget. Iis enim adfectibus sceleribusque omnibus favet corrupta morum doctrina. Naturae depravatae propensionem augent quidem et confirmant instituta, disciplinae, consuetudines, familiaritates: moresque corrumpendi vim maximam habent, a quibus proinde maxime cavendum est. At si quis serio cogitaverit, quot et quantas animi perturbationes passus fuerit, quot errores incautus hauserit, dum cupiditatis, ambitionis, avaritiae, alteriusve cuiuslibet depravati adfectus aestu sese abreptum sentiebat; is sane animi tranquillitati restitutus, sibi velut innata reperiet virtutum semina, plurimos oficii sui numeros se praeteriisse, viri boni formam et notionem se corrupisse fatebitur, et acri conscientiae stimulo cruciabitur, At nihil simile in virtutis exercitio potest contingere. Cupiditati aliisque perturbatis adfectibus contraria est virtutis severitas, ac proinde in constituenda actionum moralium differentia non est, quod perversorum adfectuum vim atque fallaciam metuamus. Superest ergo, ut su-

perstitioni, et fere ab incunabulis inculcatae opinioni actionum moralium differentiam tribuant impii homines, quod quidem ſacere non possunt, si suis stare velint principiis. Neque enim ii, contra quos agimus, impressae ab ipsa pueritia superstitioni referunt fidem, qua credimus exsistere Deum omnimode perfectum, infinita intelligentia praeditum, omniscium, qui proinde omnes nostras actiones novit, easque si bonae sint, hoc est, si ad sui ipsius gloriam referantur, approbat; secus autem, reprobat. Porro caute monendum est, divinae gloriae nomine heic intelligi finem honestum et iustum, qui saltem *implicite* et *virtualiter* divinae gloriae motivum continet. Sed haec fusius explicabimus, ubi de actuum humanorum indifferentia. Praeterea in his, quae hactenus diximus, probe observandum est, nos sermonem habere dumtaxat de notione boni et mali generatim, de intrinseca boni et mali differentia, actionumque moralitate *in ordine naturali*, non autem de *supernaturali* virtutis exercitio atque merito. Etenim ad bonum huiusmodi ordinis operandum homo lapsus indiget *gratia* Christi *medicinali*, qua sanentur intellectus et voluntas. Sed res pertinet ad divinam theologiae scientiam.

Obiect. 2. Deus quidem hominum actiones, si velit, nosse potest; at quum sit infinite liber, potest etiam, si voluerit, hominum actiones nihil omnino curare, ab iisque oculos et attentionem avertere. Vnde sic argumentari pergunt, intrinseca actionum moralium differentia demonstrari

non potest, nisi ostendatur Deum in despiciendis hominum actionibus sua non uti infinita libertate; atqui Deus infinita sua libertate actiones humanas potest despicere, ergo intrinseca actionum moralium differentia potest ab hominum opinionibus pendere. Resp. N. min. In hac refellenda obiectione non est quod diutius immoremur; quum ex demonstratis de providentia divina manifestum sit, quam absurde proponatur. Notio entis perfectissimi importat libertatem, sed omnem imperfectionem excludit. Et quidem *posse peccare non pertinet ad essentiam, sed ad defectum libertatis*, ait S. Thom. *part. 1. quaest. 62. art. 8. ad 3.* et S. Augustinus *lib.* 22. *de civit. Dei cap. 3.*: *certe Deus ipse, ¿numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?* At imperfectissimum foret et Deo plane indignum, homines a supremo rerum omnium creatore negligi atque contemni. Etenim si res creatas nihil curaret Deus, id vel ignorantiae, vel incuriae vitio tribuendum foret. Porro intellectus divinus unico intuitu omnia comprehendit, voluntas autem divina ab aeterno omnia decrevit, et ad suum finem ordinavit. Haec responsio conferatur cum iis, quae de attributis divinis fusius tractata sunt.

Obiect. 3. Deum aliquando usum fuisse sua libertate in mutanda boni malique notione, variis constat s. scripturae exemplis. Deo volente et iubente, bonum evasit, quod antea malum erat. *Genes.* 22. Abrahae praecepit Deus, ut Isaacum innocentem occideret. *Oseae cap. 1.* iubet Deus ipsi Oseae, ut meretricem adsumat, et ex ea fi-

lios gignat. *Exodi cap. 12.* permisit Deus israëlitis, ut argentea et aurea aegyptiorum vasa furto eriperent. *Exodi cap. 1.* obstetricibus aegyptiis mendacium Deus non solum permisit, sed mercedem quoque rependit. Multa alia sunt in sacris litteris id genus exempla, ex quibus sic concludere licet. Inter actiones bonas et malas nulla est essentialis differentia, si Deus omnipotentissima sua voluntate atque infinita libertate differentiam hanc sustulerit, Deus enim rerum essentias mutare non potest; atqui Deus plerumque actionum moralium differentiam sustulit; ergo actionum moralium differentia ipsis intrinseca non est nec invariabilis. Resp. N. min. Haec et similia s. scripturae exempla directe non petunt nostram conclusionem, in qua de actionibus humanis sermo est, non autem de actionibus illis, quae a supremo Dei dominio profluunt. Igitur accurate distinguendum est inter privatorum hominum actiones, et inter actiones Dei, qui supremo plenoque in res omnes dominio et iure fruitur. Itaque quum Deus sit hominum vitae bonorumque dominus et supremus arbiter; potest utrumque, vitam bonaque pro fine sibi proposito eripere quocumque modo, et adhibito hominum ministerio. Sed Deus boni et mali essentiam mutare non potest: neque ita omnipotens est, ut iusta fieri possit actio hominis, qui sine ullo iure alteri vitam bonaque inique eripit. Iam ad exempla singula breviter respondebo. Quod spectat ad Abrahae exemplum, illud facile inteligitur ex supremo Dei in homines dominio. Potest nempe Deus vel per se *immediate*, vel per homines tamquam ministros, vi-

ro etiam innocenti vitam eripere, si ad Dei gloriam decretumque finem id conferat. Hinc patet etiam responsio ad israëlitarum exemplum. Furtum est: *subreptio rei alienae invito domino.* At in praesenti exemplo vasa illa non fuerunt res aliena: Deus enim, et supremi dominii iure, et titulo mercedis israëlitis ab aegyptiis debitae, dominum in aegyptiorum vasa israëlitis concessit. *AEgyptii*, inquit S. August. *lib.* 22. *contra Faustum, erant sacrilegi et iniqui, nam ex auro illo male utentes ad creatoris iniuriam suis idolis serviebant et homines peregrinos labore gratuito iniuste ac vehementer adfligebant.* Quod spectat ad praeceptum Oseae impositum, simili omnino ratione respondet S. Thom. qui 1. 2. *quaest.* 100. *art.* 8, *ad* 3. sic habet: *Similiter etiam Oseas accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est moechatus vel fornicatus; quia accessit ad eam, quae sua erat secundum mandatum divinum, quia est auctor institutionis matrimonii.* Alias interpretationes plurimas legere licet apud SS. PP. et sacrae scripturae interpretes, sed ea nobis satis sit explicatio, quae ad praesens institutum pertinet. Tandem in obstetricum aegyptiarum mendacio duo considerari possunt, finis nimirum, et modus, quo usae sunt, ut finem illum exsecutioni mandarent. Finis alius non fuit, nisi ut liberarent hebraeorum pueros, quos Pharao praefocari iusserat; modus autem, quem adhibuerunt, mendacium fuit. Mercedem improprie dictam, bona scilicet temporalia, laudabili fini rependit Deus; mendacium vero da-

mnavit. Repugnat enim eum, qui est veritas ipsa, mendacio ulla ratione patrocinari. Itaque in obstetricum exemplum, bonis temporalibus remuneravit benevolentiam, quae in hoc facto elucebat, fallaciam latentem non approbavit, benignitatem mentis mercede laudavit, non iniquitatem mentientis. Praecedentes responsiones apprime conveniunt cum vulgari distinctione, quae in theologia morali, data earumdem obiectionum occasione, adhiberi solet. Reponitur nimirum, actionem malam *improprie* tantum bonam fieri, mutata scilicet in circumstantiis legis naturalis materia. Deus nempe potest legis naturalis materiae apponere vel detrahere conditiones ac circumstantias quasdam, quibus positis aut sublatis, iam actiones desinunt esse lege naturali praeceptae vel prohibitae, mutata praecepti vel legis naturalis materia. Verum haec mutatio nulla privata auctoritate, sed divina dumtaxat fieri potest. Neque Deus potest efficere, ut manentibus circumstantiis omnibus, mutetur actionis alicuius bonitas vel malitia intrinseca. Moralitas enim essentialis non magis est mutabilis, quam Deus ipse. Ceterum haec in transcursu dicta sint, oblata occasione. De lege naturali illiusque praeceptis fuse deinceps agemus.

Obiect. 4. Homines in iisdem circumstantiis constituti eodem modo agunt, seu iisdem positis conditionibus eodem plane modo se gerunt vir bonus et malus. Itaque ex circumstantiarum varietate pendere videtur ea, quam sibi fingunt homines, boni et mali notio. Et re quidem ipsa si puerulum recens natum in sylvis educatum finga-

mus, et belluae cuiusdam ubere lactatum, quod de Romulo scribunt historici, vel alia qualibet ratione enutritum, humano tamen destitutum auxilio; par foret in hoc fictitio casu cum belluis hominis cuiuslibet conditio. In talis autem educationis hypothesi nulla procul dubio boni et mali notio concipi potest. Vnde sic argumentantur. Ex hominum opinione et instituto pendet notio illa, quae in iisdem circumstantiis eadem est, varia autem pro circumstantiarum varietate; atqui ita se habet notio moralitatis actionum; ergo falsa est conclusio. Resp. N. min. Quamvis ad hominum mores conferat aliquando circumstantiarum varietas, illae tamen circumstantiae nullam imponunt necessitatem. Sed mens nostra, si easdem omnino circumstantias fingere liceat, his circumstantiis necessario non determinatur, ut patet ex iis, quae in metaphysica de libertate demonstravimus. Et re quidem ipsa iisdem licet manentibus rerum conditionibus, longe alia est probi atque improbi hominis agendi ratio. Vir honestus in rebus adversis non secus ac secundis aequam servat mentem, neque in his superbus, aut in illis impatiens. Contra autem improbus, si fortuna rideat, superbia atque arrogantia intumescit; adversa autem fortuna animo vilissimo obruitur, atque ita dicendum est de aliis quibuslibet circumstantiis.

Quod vero attinet ad hypothesim pueruli inter feras nullo societatis auxilio adiuti, exemplum hoc, quod in logica iam explicavimus, in eorum etiam opinione, qui ideas innatas admittunt, nullius est momenti. Et quidem morum

principia sine ullo rationis usu, sine attentione ulla statim patere, non adfirmamus. At in hypothesi praecedenti, mente obtusa et ferinae solitudinis horrore quasi hebetata, ratio suis non utitur facultatibus, ac proinde mirum nequaquam foret, si puerulus in tali societate institutus nulla praeberet moralium principiorum indicia. At si hominum consortio, ad quod destinatus est, reddatur, sui similes amare incipiet: beneficiorum, quae acceperit, memor fiet atque ita societatis et rationis usu radices agent et crescent virtutis principiorumque moralium semina, quae deficiente obiectorum occasionumque opportunitate, veluti oppressa et praefocata iacebant.

Obiect. 5. Deus vult omnes homines beatos ac felices esse. Dedecet enim infinitam Dei bonitatem, universum genus humanum perpetua animi anxietate laborare et misere iactari. Quum autem diversa sint hominum desideria, et sua quisque trahatur voluptate; si unica sit boni malique regula, iam perpetuum cum nobismetipsis bellum gerendum est, nemoque in hac vita beatus esse potest. At *si* pro morum norma habere fas sit id, quod nos delectat, quod unicuique dulce videtur, voluptas sola erit boni iustique ratio, diris conscientiae stimulis non vexabitur timida religiosaque conscientia, atque ita ab omni parte unusquisque beatus erit. His positis sic argumentantur ex epicureorum grege nonnulli. Illa reiici debet intrinseca boni malique differentia, quae divinae bonitati repugnat; atqui repugnat bonitati divinae, actionum moralium regu-

Iam non esse voluptatem ; ergo voluptas est fundamentalis regula moralitatis actionum. Resp. N. min. Cum infinita Dei bonitate pugnare omnino malum quodcumque, contendebant manichaei. Horum argumenta ornavit Baylius *in dictionario historico critico* , et audacter pronuntiavit , tantam vim habere eadem argumenta, ut vix solvi possint. Haec autem mera esse sophismata , facile intelliget , qui attente consideraverit ea omnia , quae de malis physicis , metaphysicis et moralibus in nostra metaphysica , pro data occasione , dispersa leguntur. Sed ad propositum redeamus.

Quidquid sit de epicurea morum doctrina, quam a turpi crassiorique voluptate purgare conantur recentiores aliqui defensores ; evidens est ex hactenus demonstratis , divinae perfectioni contrariam omnino esse Epicuri , qualis vulgo circumfertur , doctrinam , eamque libidini sceleribusque omnibus esse amicam. Si enim unice colenda sit voluptas , in eaque virtus collocanda , iam non solum de virtute et ratione , sed de universa etiam hominum societate atque felicitate actum est et conclamatum. Etenim si , dum Deum sinemus , aeternaque exhorrescimus supplicia ; peccamus tamen , terrasque implent , ¡pro dolor! tot criminum genera , ¿quid sit nulla morum regula, si vindictae nullus timor ? Iam invidiae tormentum homines agitabit : ira , odio , bello exardescent omnia. Vndique caedes , undique flagitia, nullusque fere beata et felici vita frui poterit. Itaque ex ipsa divina bonitate consequitur manifeste, supremam esse morum regulam , quae adfectuum

tumultus possit compescere, homines in suo officio continere, illosque vere beatos efficere. Regulae alicuius necessitatem confitentur perversissimi quoque morum doctores, seu potius corruptores. Thomas Hobbesius, qui Epicuro suffragatur, adfirmat, homines ad propria tantum commoda natos esse, atque sui ita esse amicos, ut alternis certare odiis, raptoque vivere natura sua proclives sint. Verum ut possint homines convivere, ad commune societatis bonum ars politica in hominum coetus intulit certas leges, quas publica utilitas longique mali experientia necessarias docuere. Haec est secundum Hobbesium vilissima iustitiae origo, nempe sui ipsius malesanus amor, quem leges poenarumque timor reprimunt, et intra iustos limites coërcent. Nefarium illud systema fusius deinde refellemus, ubi de lege naturali tractabimus, simulque nefariam, quae cum hobbesiana eadem fere est, Spinosae doctrinam totis viribus adgrediemur. Interim vero observare satis erit, nihil sibi constare impiissimi erroris auctorem. Si enim legum poenarumque institutionem bonum commune publicaque utilitas genuerint, ut fingit Hobbesius; ergo fateri necessum est, ante conditas leges poenasque constitutas aliquid esse boni, ac proinde actionibus moralibus sua est essentialis atque intrinseca differentia. Praeterea perversissimum illud systema divinae perfectioni repugnare, iam demonstravimus. Neque minus manifestum est, communi societatis bono illud esse infestum. Et quidem si timor solus homines in suis officiis contineat, amoremque proprium iuste cohibeat, crimen quod-

libet in tenebris, ubi nullus timori locus, admittere fas erit. Iam vero fingamus regionem aliquam ita male moratam, quae nulla certa lege gubernetur, in qua nullum virtutis criminisque nomen, in qua tandem amor sui ipsius unicuique lex et princeps esset; dicat hobbesiani systematis patronus aliquis, ¿an vellet libenter talem regionem occultis saltem criminibus mersam incolere, et in ea vitam traducere?

Superest, ut de hominum felicitate pauca adiungam, multa deinde suo loco, data opera, dicturus. Ad theologos pertinet de status innocentis beatitudine tractare. Adamus creatus fuit beatus, ea scilicet felicitate, quae homini *viatori* in hoc statu innocentiae conveniebat, ac proinde perfecta non fuit primo homini in statu innocentiae beatitudo; haec enim in visione Dei intuitiva posita est. Porro in hoc felicitatis statu, inquit S. Augustinus *lib. de correp. et gratia*, *permanere potuisset Adam, si voluisset; quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet. Sed quia noluit permanere, profecto eius culpa est, cuius meritum fuisset, si permanere voluisset.* Itaque quod beatitudine illa in praesenti hominum statu careamus, id in protoparentum culpam reiiciendum esse, sacra theologia docet, neque ulla inclementiae culpa Deo tribui potest. Verum quod ad praesentem lapsae naturae statum attinet, philosophicis argumentis certissimoque conscientiae testimonio humanam libertatem in metaphysica demonstravimus. Homines suae miseriae

et felicitatis capaces Deus effecit ; illam autem dico felicitatem , non quae in fluxis caducisque bonis posita est , sed in veris et numquam perituris bonae sanctaeque vitae divitiis. De hoc argumento prolixius dein , ut par est , disseremus.

CAPVT II.

De lege naturali generatim considerata.

Explicata actionum moralitate , rerum ordo iam postulat , ut agamus de lege naturali. Haec enim ex actionum moralitate illarumque differentia interna manifeste colligitur. Porro tria praesertim consideranda occurrunt. I. Legis naturalis essentiam exponemus , et principia nonnulla , quae ex lege naturali derivant , generatim explicabimus. II. Quia lex quaelibet obligationem importat , de obligatione disseremus. III. Tandem quum omnis obligatio praemia et poenas continere debeat , de praemiis et poenis tertium articulum adiungemus.

ARTICVLVS I.

De legis naturalis essentia , nonnullisque principiis ex lege naturali derivandis.

I.

Lex generatim definitur: *regula, secundum quam actiones nostras liberas determinare tenemur.* Legem definiunt aliqui : *iussum a superiore inferiori promulgatum cum vi obligandi.* Quae qui-

dem definitio accurata non est. Neque enim ex iubentis voluntate, sed ex intrinseca actionum bonitate et malitia vim suam lex desumit. Et quidem, ut ait S. Thom. 1. 2. *quaest. 90. art. 1. Quum lex sit regula quaedam et humanorum actuum mensura, necessario ad rationem spectat*. Et certe quum lex quaelibet sit actionum nostrarum norma, qua actiones quasdam committere, alias autem omittere praecipimur, regula illa rationi conformis esse debet; alioqui nulla foret essentialis actionum moralitas, quam tamen capite praecedenti invicte demonstravimus. Itaque lex quaelibet suas debet habere rationes. Triplex autem distingui solet legum ratio: *moralis*, quae ab actionis rectitudine desumitur: *historica*, quae a facto: *legalis* denique, quae desumitur ex alia lege. Quum ergo lex omnis suam debeat habere rationem, non sine explicatione praetermittendum est id, quod vulgo dici solet: *stat pro ratione voluntas*. Quamvis enim legislator legis rationem declarare notamque facere non semper teneatur; ex ipsa tamen voluntatis natura infertur, legislatori esse debere legis ferendae rationem aliquam. Neque enim velle potest, ut subditi has actiones committant vel omittant sine ratione aliqua, absque aliquo motivo. Ex dictis evidens est, rationem moralem legi cuilibet convenire, quum omnis nostra actio recta esse debeat, seu rectae rationi conformis. Rationi etiam legali locus est in lege qualibet. Legum enim omnium summa esse debet concordia, et aliae ex aliis demonstrandae. Tandem ratio historica competit legibus humanis, quibus

ferendis occasionem praebent facta atque exempla.

II. Duae sunt legis species, *divina* nimirum, quae a Dei auctoritate vim habet *immediate*, et *humana*, quae ab hominibus fertur immediate, potestate tamen a Deo accepta. Prior rursus triplex est: *aeterna, naturalis* et *positiva*. Posterior est tantum duplex: *ecclesiastica* videlicet et *civilis*. Lex *aeterna* est: *ordinatio et voluntas Dei, qua Deus ab aeterno statuit, ut a creatura intellectuali fierent ea, quae necessaria sunt ad vivendum decenter et conformiter suae naturae rationali, atque omitterentur ea, quae naturam intellectualem dedecent*. Haec definitio, quae vulgo tradi solet, ea ipsa est quam adfert S. Augustinus *lib.22. contra Faustum cap.27.*: *Lex aeterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*. Lex *naturalis* nihil est aliud, quam: *lex aeterna naturae rationali solo lumine naturali significata et intimata*. Haec est vulgata legis naturalis definitio, quae quidem ex demonstratis capite praecedenti facile colligitur. Quum enim actionum moralitas ex Dei exsistentia et creaturae rationalis essentia profluat, lex naturalis ea est, quae in ipsa Dei exsistentia et creaturae rationalis essentia fundatur, quae actiones divinis attributis et naturae nostrae rationali conformes praecipit, vetat autem contrarias. Quia vero actionum moralitas essentialis est, ac proinde immutabilis, patet, legem naturalem esse immutabilem et aeternam. Illud ergo discrimen est inter legem naturalem et legem aeternam, quod prior superaddat promulgationem

factam in tempore *per lumen naturale.* Porro confundi non debet lex naturalis cum *iure naturali*, quod faciunt aliqui. *Iuris naturalis* nomine intelligimus; *legum naturalium scientiam*, quae proinde ad ethicam particularem pertinet. Distingui etiam debet lex a *praecepto.* Lex enim fertur a *persona publica* pro bono communi, at praeceptum a *persona privata* iniungi potest *personae privatae.* Lex *positiva* in genere ea est; *quae aliter quam per lumen naturale promulgatur*, *signo scilicet aliquo externo*, *voce vel scripto.* Alia est *mere positiva*: *quae aliquid statuit*, *quod non est iure naturali constitutum*, *sed quod ius naturale statui non prohibet*; talis est lex ciborum quorumdam comestionem vetans. Lex positiva potest etiam esse *naturalis* ex parte *materiae*, dum scilicet statuitur aliquid, quod iam lege naturali statutum est. Lex vero *divina positiva* est: *ea, quae a Deo lata est*, *et aliter quam per lumen naturale promulgata.* Tales sunt lex *vetus* et lex *evangelica*, quae sunt etiam lex naturalis ex parte materiae, quod ad praecepta scilicet moralia, et mere positiva, quod ad cetera praecepta. Leges *ecclesiasticae* dicuntur: *illae*, *quae a potestate ecclesiastica ferri possunt*, a summo pontifice, a concilio generali, nationali, provinciali, ab episcopo, et alia qualibet persona ecclesiasticam iurisdictionem habente. Lex *civilis* ea est: *quae sanciri potest a persona civilem potestatem habente*, scilicet, ab imperatore, rege, et quovis principe. Leges ecclesiasticae constituunt ius, quod *canonicum* vocatur. Iuris canonici corpus colligitur

atque componitur ex s. scripturae praeceptis, ex conciliorum summorumque pontificum constitutionibus atque decretis, ex consuetudine admissa et approbata ab ecclesia et traditione. Itaque ius canonicum continet regulas fidei, et ecclesiasticae disciplinae normam. Ex legibus civilibus componitur ius quod *civile* dicitur, estque: *ius proprium cuiusque populi vel civitatis*. Emanat autem ius illud a potestate *saeculari*, atque hoc alio discrimine differt a iure canonico. Verum quae ad ius utrumque canonicum et civile pertinent, non sunt nostri instituti. Quare ea tantum, data occasione, attingemus, quae cum institutionibus moralibus coniuncta sunt.

III. Legem naturalem esse aeternam atque immutabilem, nec non eamdem apud omnes, si sua ratione utantur, ex legis naturalis essentia et ex intrinseca actionum moralium differentia manifestum omnino est. Verum maioris perspicuitatis causa distingui debent varia legis naturalis principia. Alia sunt principia *communia* seu universalissima, ex quibus alia omnia derivant. Tale est primum legis naturalis principium: *agendum est ex rationis dictamine*. Una est apud omnes principiorum illorum notio. Alia sunt principia, quae communia legis naturae principia proxime sequuntur. Talia sunt haec legis naturalis praecepta: *alteri ne feceris, quod tibi fieri non vis: depositum est reddendum: parentes colendi sunt*. Haec nimirum praecepta *immediate* sequuntur memoratum legis naturalis principium: *agendum est ex rationis dictamine*. Nemo autem est, qui de his

principiis sincere et *speculative* dubitet, quamvis ea rationis suae abusu *practice* corrumpant plurimi. Tandem aliae conclusiones ex primis legis naturae principiis remotius colliguntur. Ita principium generale est: *furari non licet.* Hoc principium sequitur haec conclusio: *ergo usura non est licita.* Vsuram enim esse quamdam furti speciem, suo loco demonstrabitur. Haec tamen conclusio non una eademque est apud omnes: quum non desint gentes, quibus probata est usura, et apud quas maxime viget. Quod autem crassiori etiam rationis abusu saepe peccemus circa legis naturalis principia sive proxima sive remota, hanc rationem adfert S.Thom. 1. 2. *quaest.* 94. *art.*4.: *Aliqui habent rationem depravatam ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae. Sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum; quum tamen sit expresse contra legem naturae.*

Ex dictis et ex capite praecedenti intelligitur, unam eamdemque esse et indelebilem apud omnes legis naturalis notionem, quod ad universalia proximaque principia. Praeterea ex notione legis generatim consideratae manifeste colligitur, legem quamlibet ex lege naturali saltem remotissime derivari posse, seu in ipsa lege naturae suam rationem habere. Quamvis haec duo ex hactenus demonstratis facile colligi possint, quia tamen sunt gravissimi momenti, et ab impiis quibusdam hominibus pernegantur, duas quaestiones illas paullo fusius tractabimus, easque utpote nexu aliquo coniunctas una eademque conclusione includemus.

CONCLVSIO.

VNA EST ET INDELEBILIS, QVOD AD VNIVERSALIA PROXIMAQVE PRINCIPIA, LEGIS NATVRALIS NOTIO; ATQVE IN IPSA LEGE NATVRAE SVAM RATIONEM HABET LEX QVAELIBET.

Prob. 1. pars. Vnam atque eamdem esse legis naturalis notionem intrinsecam, ex ipsa legis naturalis definitione evidens est. Quum enim lex naturalis in ipsa divina essentia et rationali hominis natura suam rationem habeat; tam immutabilis est lex naturalis, quam ipsa essentia divina, ac proinde una eademque est absolute et generatim considerata. Nec minus manifestum est, unam esse apud omnes atque omnino indelebilem legis naturalis notionem, si primitiva legis naturalis principia spectentur. Haec enim principia ex Dei exsistentia et creaturae rationalis essentia immediate derivare, saepius iam demonstratum est. Et re quidem ipsa, nemini ignotum esse potest, se esse Dei creaturam; vitam, rationem aliasque naturae humanae dotes a summa Dei bonitate se habere. Ergo supremum in res omnes Dei dominium nemo potest in dubium vocare, hincque statim nascuntur omnia erga Deum officia; *amor* scilicet, quo Deum super omnia diligimus; *timor*, quo in optimum iustissimumque dominum peccare refugimus. Illi autem animi sensus, quos Deo se debere, proprio conscientiae testimonio experitur unusquisque, constituunt vir-

tutem, quae *pietas* dicitur. Porro haec pietas in Deum duplici ratione manifestari posse, evidens est, cultu nempe *interno* seu actionum nostrarum morali bonitate, vel cultu *externo* tum privato tum publico, quo divinam gloriam profiteri omnibusque nostris facultatibus promovere tenemur. Haec autem diversa in Deum officia constituunt religionem, quae *naturalis* appellatur. Itaque si creaturae rationalis essentiam supremumque in res omnes Dei dominium attendamus, ea in nobismetipsis facile inveniemus legis naturalis principia, quae ad Deum referuntur et religionem naturalem constituunt. Verum haec comparari debent cum iis, quae iam demonstravimus in metaphysica, ubi etiam religionis revelatae necessitatem ostendimus.

Neque minus manifeste patent ea, quae ad nosmetipsos pertinent officia. Ex ipsa Dei essentia evidenter colligitur, Deum velle hominum perfectionem, quod quidem ex ipsa etiam hominis natura et animae nostrae facultatibus facile cognoscitur. Nemo est, qui sui ipsius amorem *invincibiliter* non sentiat. *Nemo appetit malum, qua malum, aut aversatur bonum, qua bonum,* ex demonstratis in metaphysica. Igitur ex amore sui ipsius fluit nostrae felicitatis desiderium, nostrae perfectionis studium. Itaque ex divina essentia nostraque natura rationali illud derivat officium, ut nempe rationis nostrae perfectioni studeamus, ut verum a falso, utile a noxio secernere discamus. Atque haec est perfectio intellectus, quae *sapientia* proprie dicitur. Sed haec

satis non est perfectio. Huius sapientiae dictamini singulas actiones conformare debemus, et perturbatis adfectuum motibus tenemur resistere. Haec autem vis, qua voluntas nostra sapientiae consiliis obsequitur, *virtus* proprie appellatur. Ex hac generali contemplatione divinae essentiae nostraeque naturae rationalis fluunt privata alia, quae ad nostrum statum attinent officia; sed haec in ethica particulari proponemus et demonstrabimus.

Eadem ratiocinationis facilitate et perspicuitate ex ipsa Dei essentia nostraque natura colliguntur mutua hominum inter se officia. Si homo unicus creatus fuisset, iis dumtaxat teneretur officiis, quae iam explicavimus. Verum quum divina providentia in aliorum hominum societate et multitudine nos collocaverit, mutua inter homines vigere officia, evidentissimum est. Etenim Deus qui omnia ad perfectissimum finem secundum sapientissimae providentiae leges ordinavit, vult quoque, ut ad nostram perfectionem non solum tendamus, sed etiam status nostri seu aliorum hominum perfectionem pro nostris viribus promoveamus, ideoque et alios tamquam nosmetipsos diligamus. Amor proximi non solum in essentia divina suam rationem habet, sed proximum amandum esse, ex amore sui ipsius unusquisque facile colliget. Etenim talis est hominis natura et constitutio, ut in societate collocatus aliorum hominum ope et auxilio indigeat. En ¿quid ageret infantulus, nisi benefica et ad ferendam opem paratissima manus illius necessitatibus occurreret? Si vitae seriem atque progressum persequa-

mur ; puerulus ille necessariis ad conservandam vitam auxiliis adiutus viribusque confirmatus , non hominis, sed quasi ferae vitam vivere perget , nisi liberalis educatio et honestae societatis usus divinum humanae rationis beneficium excolant atque explicent. Tandem si ad senectutem pervenerit, infirmitatibus morbisque confectus in infantiae statum et conditionem fere recidens alienam manum perpetuo implorat. Itaque si Deus nostri ipsius amorem cordibus nostris , ut ita dicam , impresserit , eadem divina manus eosdem benevolentiae adfectus erga alios exaravit. Etenim quum humana societas stare et coalescere non possit nisi communibus benevolentiae amorisque vinculis obstringatur ; hinc manifeste sequitur, Deum O. M. huius societatis creatorem , servatorem communemque patrem id omnino velle , ut unusquisque pro suis viribus ad commune societatis bonum illiusque perfectionem conferat. Haec quidem generatim dicta sint , praecipua autem hominis officia erga Deum , erga se ipsum , erga alios in ethica particulari sigillatim exponemus. Praecedentem quam explicavimus ratiocinationem mutuasque hominum necessitates apposite omnino ad rem nostram describit Seneca his verbis : *¿ quo alio tuti sumus , quam quod mutuis iuvamur officiis? Hoc uno instructior vita , contraque incursiones subitas munitior est. Fac nos singulos : ¿quid sumus ? praeda animalium ac victimae. Quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est , quaecumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem , armata sunt. Ho-*

mines imbecillitas cingit, nen unguium vis, non dentium terribilem ceteris fecit. Nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit, quae illum obnoxium ceteris validissimum facerent, rationem et societatem. Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, qua vita sustinetur scindes. Ex eodem argumento ita concludit Cicero *lib. 1. de officiis cap. 7.: sed quoniam non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, in hoc naturam debemus ducem sequi, et communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire inter homines hominum societatem.* Porro diligenter notandum est *amore sui ipsius* nos intelligere iustum amorem illum, qui rectae rationi nostraeque naturae conformis esse debet. Talem nempe esse oportet hunc amorem, ut neque religionis neque societatis iura laedat, vel leviter offendat. Sed huius amoris atque etiam dilectionis proximi characteres deinde suo loco explicabimus. Superest iam, ut concludamus: eadem est apud omnes principiorum illorum notio atque omnino indelebilis, quae in divina essentia suam rationem habent: quae ex ipsa rationali hominis natura tamquam ex communi fonte hauriuntur: quae intimo conscientiae testimonio et facili rationis usu sunt omnibus manifesta atque promulgata, atqui primaria legis naturalis principia has habent conditiones; ergo eadem sunt atque omnino indelebilia.

Quod spectat ad principia minus proxima, seu

derivativa, quae a *primitivis* longius distant, unam eamdemque non esse illorum apud omnes notionem, ex demonstratis perspicuum est. Etenim licet lex naturalis rationis lumine splendeat (*ex dem.*), quo magis tamen remota sunt legis naturalis principia, eo longiori opus est propositionum circuitu et nexu, ac proinde et difficiliori rationis usu, ut principia derivativa ex primitivis eruantur. Et re quidem ipsa quo magis exculta est studioque exercitata ratio, eo magis perfecta atque intima adquiritur principiorum naturalium notitia. Hinc qui rationis usu non pollent, quales sunt infantes, ii carent legis naturalis notitia, quam simul cum ipso rationis usu adquirunt. Si ergo ita rudes plumbeique fuerint nonnulli homines, aut etiam alii exstiterint, quales sane, ¡proh dolor! existunt plurimi, in quibus ingenii acies morum corruptione fuerit hebetata, ita ut quasi nullum, aut quod peius est, depravatum habeant rationis usum, iam tales malignae naturae homines derivativis principiis fere omnino destituuntur. Et certe antiquis temporibus tamquam legis naturalis principia credebantur multa legi naturali omnino contraria, quorum aliqua in antiquum ius romanum irrepserant, meliori deinde rationis usu abrogata, et christianae fidei lumine omnino exstincta. Apud barbaras gentes plurimas depravata omnino esse legis naturalis praecepta, viatorum fide accepimus. Neque etiam hodie apud cultiores quoque populos controversiis omnino carent iuris naturalis decreta, atque desideranda maxime foret iuris naturalis doctrina, in qua leges naturales eo ordi-

ne exhiberentur, ut mutua illarum coniunctio atque concordia evidentissime eluceret. Verum quod una eademque non sit apud omnes, quod ad principia derivativa, legis naturalis notio, rationem reddit S. Thom. 1. 2. *quaest.* 94. *art.* 6. ubi clarius explicatur paullo ante laudatum S. Doctoris testimonium: *ad legem naturalem pertinent, primo quidem praecepta communissima, quae sunt omnibus nota. Secundario autem quaedam secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur autem in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem. Quantum vero ad alia praecepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos.* Ex hac mala radice, corruptis scilicet moribus, magis quam ex ingenii tarditate in purissima morum disciplina natae sunt inquinatae opiniones legi naturali adversae. Neque nos inique reprehendant censores aliqui, quod in argumento solius rationis auctoritate definiendo, SS. PP. opem imploremus. Iis enim utimur SS. PP. testimoniis, quae rationum pondere munita sunt, atque ita et ratiocinationis vim et S. Doctoris auctoritatem firmiori nexu iungimus.

Prob. 2. pars. Ex generali legis definitione. Quum enim lex generatim considerata sit regula, secundum quam actiones nostras liberas determinare debemus, patet, legem quamlibet in ratione aliqua fundatam esse. Et quidem quum Deus O. M. hanc nobis summo beneficio concesserit facultatem, qua actiones nostras ex rationis dictamine possimus determinare, ex essentia divina et ex nostra rationali natura colligitur, actionum nostrarum normam seu legem quamlibet rectae rationi conformandam esse. Quare quum lex omnis, non secus ac lex naturalis, ex eodem fonte, nempe ex ipsa Dei essentia et natura nostra rationali profluere debeat, hinc manifestum est, legem quamlibet ex lege naturali saltem remotissime derivare. Eadem ratiocinatione usus est S. Augustinus *lib. 1. de libero arbitrio cap. 6.*: *simul etiam te videre arbitror, in illa temporali lege nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint.* Hinc S. Doct. *lib. de vera religione cap. 31.* legem aeternam velut aliarum omnium legum regulam principibus praescribit: *conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare tantum est, ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vitandumque discernat.* De lege aeterna loquitur quidem S. Augustinus. Verum quum lex naturalis sit etiam aeterna, seu ab aeterna Dei lege divinaque essentia derivet; hinc patet, legem quamlibet ab eodem fonte, ab essentia nempe divina, nostraque natura rationali de-

ivandum esse. Neque praetermittendum est praeclarissimum Ciceronis in praesenti argumento ratiocinium, quod a temporum iniuria servavit Lactantius *instit. divin. lib. 6. cap. 8.* : *est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium iubendo, vetando a fraude deterret. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit. Vnicuique erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille huius legis inventor, lator, cui qui non parebit ipse se fugiet, naturam hominis adspernabitur, atque hoc ipso luet poenas maximas, etiamsi cetera supplicia effugerit.* Haec quidem satis in re manifesta. Evidens enim est ex demonstratis, rectam rationem esse supremam legem, quae est legum omnium norma ac regula. Quare quum lex naturalis immediate fluat ex nostra natura rationali seu ex ipsa ratione, patet, legem quamlibet ex lege naturali derivari. Sed haec magis elucescent, ubi obiectiones solvemus.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. I. adversus I. partem. In his ipsis institutionibus philosophicis saepe facta est mentio

nationum quarumdam, quibus ignota omnino videntur primaria legis naturalis principia. Apud *aegyptiorum* gentem scientia atque sapientia olim celebratissimam, tradit Herodotus, solas filias patri, matrique vitae necessaria suppeditasse, ab hoc officio, constituta lege, absolutis masculis. Refert idem Herodotus, apud *persas* eam viguisse legem, ut gravissimi alicuius criminis reo exsistente patre, communi ruina involverentur innocentes filii atque soboles universa, ipsoque etiam damnarentur mortis supplicio. Quae quidem barbara consuetudo non solum apud *carthaginienses* et *macedonas*, referente Iustino, olim invaluit, sed etiamnum hodie obtinet apud aliquos *Asiae* populos. Narrat Diodorus siculus, in quadam *maris indici* insula, cui nomen *Taprohana*, lege statutos fuisse vitae limites, atque ultra certum annorum tempus vivere non licuisse, quo elapso tempore tenebatur unusquisque in herba quadam mortifera iacere, cuius herbae ea erat vis, ut dulcem sine ullo fere doloris sensu mortem adferre. Legitur apud Elianum, *sardis* in Lydia latam fuisse barbaram legem, qua senio confectum patrem trucidare cogebantur filii. Narrat et detestatur Aristoteles constitutam a legislatore quodam atheniensi immanem legem, qua graviorum leviorumque criminum reis eaedem poenae decernebantur. Hinc leges illae sanguine tinctae et conscriptae merito dicebantur. Apud eosdem populos vigebat *ostracismi* lex, qua honestissimi etiam viri sola potentiae et auctoritatis causa exsilio mulctabantur. Lacedaemones ad exercendam acuendamque industriam nullas fur-

to poenas statuebant, et ipsum quoque adulterium sinebant inultum. Violatae legis naturalis exempla non pauca suppeditat antiquum ius romanum, quod, ut alia decreta plurima praetermittam, servos omnes occiso domino sub eodem tecto degentes morte damnabat. Ex his omnibus antiquae barbariei monumentis sic concluditur; indelebilis non est lex illa et eadem apud omnes, quam non solum factis sed etiam contrariis legibus violarunt cultiores gentes; atqui legem naturalem violarunt cultissimae gentes; ergo legis naturalis notio non una est atque indelebilis.

Resp. dist. mai. *indelebilis non est lex, quam* violarunt *speculative* et quod ad principia universalia, C. mai. *practice* et in principiis derivaritivis, N. mai., et dist. min. N. C. Haec obiectio ab adversariis saepius recantata, et in his institutionibus iam a nobis confutata, hoc unum ostendit, nempe erratum saepe fuisse circa prima legis naturalis principia *practice* tantum, non vero *speculative*, atque errari posse tum practice tum speculative in principiis derivativis, seu in ipso principiorum universalium usu, quod quidem non negamus, immo errorum illorum causas iam protulimus. Responsionem hanc ad exempla singula transferre facile licet. Apud aegyptios patrem matremque sublevare ac sustentare legum vi cogebantur solae filiae, filii enim aliis curis erant impediti, publicis negotiis occupati. Itaque aegyptiorum gens filiorum erga parentes officia non sustulit, sed in filias legis naturalis abusu falsaque conclusione transtulit. Quod persarum leges pa-

trem reum, innocentemque familiam eadem sententia damnaverint, legis naturalis abusu factum est quoque. Filios enim velut aliquam patris partem habebant, universamque familiam reputabant tamquam totum aliquod suam veluti culpae portionem habens in ipso criminis reatu. Hae autem leges, barbarae severitati tribuendae, ad sceleris horrorem sancitae fuerunt, atque exstirpandas esse omnes, ut ita dicam, sceleris reliquias, ex ipsa lege naturali falso concludebant legum illarum auctores. Neque est, quod adversus *peccati originalis* propagationem argumentum aliquod inde trahant perversissimi homines. De hominum factis divinisque mysteriis aliud omnino iudicium esse debet, saepiusque exclamandum cum Apostolo *ad Rom. 11.* *¡O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! ¡quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!* Illud vero mysterium supra rationem esse, non tamen rationi contrarium demonstrant theologi. Et quidem, ut obiter dicam in re, quae ad praesens institutum non pertinet, ¿quid repugnat, naturam humanam, quae in primo homine ceu capite peccavit, spoliari *donis supernaturalibus* atque *vulnerari in naturalibus*, ut loquuntur theologi? Deus enim rerum omnium suorumque donorum dominus est supremusque arbiter, atque omnia pro sapientissimis imperviisque providentiae legibus disponit et gubernat. Quod spectat ad leges illas, quibus certum et definitum vitae tempus praescriptum fuit, id ex corrupta atque omnino insulsa legis naturalis interpretatione profectum est, a

declinanda scilicet senectutis incommoda. Ex eodem principio nata est immanis crudelitas, qua filii senes parentes dire iugulabant, ut eos a senectute liberarent, quam velut lentam mortem ipsaque morte peiorem habebant. Legislator atheniensis, qui easdem sine ullo discrimine sceleribus omnibus poenas decrevit, falsam sibi finxerat principiorum naturalium notionem. Legi enim naturali consultum existimabat, si legum severitate crimina caveret longiusque averteret. Ex iniusto sui ipsius vel etiam patriae amore originem habuit iniquissima *ostracismi* lex, quae viros virtutibus illustres solius invidiae causa exsilio mulctabat, eamdemque poenam decernebat praepotentibus viris, ne reipublicae tranquillitatem turbare posset nimia illorum auctoritas. Lacedaemones nulla poena furtum castigabant, hoc vanissimo praetextu, ad acuendam scilicet dexteritatem et solertiam, atque etiam ut unusquisque in rebus suis custodiendis sese diligentiorem praeberet. Tandem quod antiquum ius romanum, praeter alia plurima violatae legis naturalis exempla, domini occisi servos non secus ac homicidam ipsum morte damnaverit, id quoque oriri putandum est ex barbara legis naturalis interpretatione, ut nempe servi dominorum saluti attentius invigilarent. Verum ex his omnibus manifestum est, obiectas leges in *consequentiis* dumtaxat peccasse, non autem circa primitiva legis naturalis praecepta. Si autem in ipsis quoque primariis principiis erratum sit, error ille fuit *practicus* tantum, non vero *speculativus*. Tandem obiectiones illae vim aliquam habent dum

t xat adversus eos, qui prima morum principia in eo sensu innata esse dicunt, ut sine ullo rationis usu statim pateant. Verum in quo sensu admitti debeant principia innata, demonstravimus in logica, sublata omni nominis ambiguitate.

Inst. 1. Si eadem non sit apud omnes legis naturalis notio, quod ad principia derivativa; ignorari possent principia illa, ac proinde sine ulla culpa violarentur aliquando: ignorantia enim excusat a peccato; atqui a peccato nemo excusari potest, qui legis naturalis praecepta etiam secundaria violaverit; ergo nulla est solutio. Resp. dist. mai.; ignorari possent principia illa ignorantia *vincibili* vel *invincibili*, C. mai. *invincibili* tantum, subdistinguo; quod ad primaria morum praecepta, quae sunt per se nota, vel etiam quod ad praecepta secundaria, quae ex primariis facile colliguntur, N. mai., quod ad praecepta quaedam particularia valde abstrusa et a principiis universalibus remotissima, C. mai., et dist. min. N. cons. De ignorantia sermo erit in capite proximo. Interim vero duplex distingui debet ignorantia, *invincibilis* scilicet et *vincibilis*. Prima ignorantiae species, quae etiam *inculpabilis* dicitur, ea est, quam depellere non possumus, etiamsi velimus. *Vincibilis* autem est illa, quam possumus depellere, dummodo velimus. Hanc definitionem exemplo illustrabimus. Si quis in academia studiis litterariis operam dederit, in qua perspicue explicabantur philosophiae institutiones, is rerum philosophicarum cognitione animum imbuere potuit, si voluerit. Ponimus enim, non deese talem in-

genii vim , qua illud studiorum genus capessere possit. Si ergo studium neglexerit , ita ut ut philosophiae omnino imperitus discesserit, ignorantia illa , qua laborat , fuit vincibilis. At si in nullum inciderit doctorem , a quo philosophicas institutiones docere potuerit , nec ipsi fuerit librorum philosophicorum copia , quorum lectione philosohiam potuerit addiscere , neque tandem suomet ingenio, sine ullo doctore vel libro hanc disciplinam arripere valuerit , huius ignorantia invincibilis fuit. Iam vero ad distinctionem redeamus. Circa prima morum principia nullam dari posse ignorantiam invincibilem demonstravimus. Neque etiam dari potest ignorantia invincibilis circa praecepta, quae facili diligentia ex primis principiis colligi possunt. At si praecepta aliqua fuerint valde abstrusa , et a primis principiis remota , ita ut sine longa ac difficili ratiocinatione cognosci non possint ; haec facile ignorari poterunt invincibiliter, praesertim a rudioribus tardiorisque ingenii hominibus , qui difficilioris ratiocinationis neque capaces sunt , neque etiam paratas habere possunt addiscendae veritatis occasiones. Et re quidem ipsa theologi etiam sanctissimi et doctissimi veritatisque maxime studiosi in rebus ad ipsam legem naturalem spectantibus non raro dessident , aliquid esse contra legem naturalem adfirmantibus aliis atque aliis negantibus. Porro doctores illi errant tantum invincibiliter , quum orationem adsiduamque meditationem ad veritatem adsequendam adhibuerint. Porro talem ignorantiam omni culpa et peccato vacare certissimum est ; quum omne pec-

catum sit voluntarium, quod quidem ethices principium manifestum est, et tamen in proximo capite demonstrabitur. Ceterum probe observandum est, ignorantiam variis modis depelli posse, vel propria ingenii vi, vel studio, librorum lectione aut doctorum voce. In his autem moralis doctrinae institutionibus, quae sunt mere philosophicae, sermo non est de infallibili veritatis adsequendae modo, revelatione scilicet. Res enim ad theologos pertinet, et praeterea de hoc argumento, quantum philosophis licet, multa iam diximus in metaphysica, ubi etiam solvimus obiectionem, quae heic rursus locum habere posset, de iis scilicet hominibus, qui religionis revelatae mysteria invincibiliter ignorant, a peccatis tamen minime excusandi.

Obiect. 2. Lex antiqua seu veteris testamenti divina fuit, ac proinde falsae legis naturalis interpretationi obnoxia esse non potest. At in lege veteri leguntur multa legi naturali contraria. *Deuter.* 23. *v.* 24. unicuique fit facultas de vinea aliena tantum sumere, quantum ipse vellet. *Exod.* 21. *v.* 23. 24. *et* 25. constituitur lex *talionis*, qua licet iniuriam iniuria, vim vi repellere. Hanc autem legem amori proximi et in legi naturali contrariam reprobat Christus Dominus *Matth.* 5. *v.* 38. his verbis: *audistis, quia dictum est dentem pro dente, oculum pro oculo; ego autem dico vobis, non resistere malo.* Porro amor proximi pertinet ad legem naturalem. Quare sic argumentari licet. Si eadem sit apud omnes legis naturalis notio, quae perversa dumtaxat interpretatione corrumpatur, lex

vetus quae divina est et sancta, nihil omnino contra legis naturalis praecepta continere potuisset; atqui lex vetus multa continebat legi naturali contraria; ergo falsa est conclusio. Resp. C. mai. N. min. Quod spectat ad facultatem de uvis ex aliena vite usurpandis, facta fuit facultas illa pietatis causa, ut nimirum pauperes famem aut sitim possent exstinguere. Quare non licebat quidquam ex vitis fructibus domum deferre: *foras autem ne auferas tecum, falce autem non metes*. Evidens autem est, licentiam illam, quae urgenti aliorum necessitati consulit, legi naturali contrariam non esse. Lex talionis iudaeo populo qui nullum ultioni ponebat modum, fuit attemperata. Iudex autem, non privatus quilibet talionis poenam infligebat. Rudi populo primus hic constitutus est mansuetudinis gradus, nobis autem sancita perfectio. Itaque non ita intelligenda est lex illa, ut interpretabantur scribae et pharisaei, quasi vindictam sumere vel petere liceret: iudicibus tantum certos poenarum limites lex constituit. Etenim hac lege ultionem non permittit, patet ex lege *Levit. cap.* 19. *v.* 18. praescripta: *non quaeras ultionem. Praeceptum illud fuit*, inquit S. Augustinus *lib.* 19. *contra Faustum cap.* 25., *ad reprimendas flammas odiorum, saevientiumque immoderatos animos refrenandos*. Porro poena talionis, si a iudice infligatur, et animo ab omni vindicta alieno repetatur, legi naturali contraria non est, immo societatis securitati atque conservationi aliquando consulit. Igitur distingui debet *vindicta* a *defensione*. Per vindictam enim

alteri malum inferre eique nocere volumus ; per defensionem vero malum a nobis avertere intendimus. Vindicta inhumana est , rationi prorsus adversa ; et defensio sui ipsius intra iustos limites nulla lege prohibetur. Sed hoc argumentum deinde tractabimus , ubi nostra erga alios officia exponentur. Itaque Christus sui defensionem minime vetat , sed vindictae cupiditatem coërceri iubet , atque in nostra defensione animum ab omni vindicta alienum esse oportere, significat *Matth.* 5. *v.* 39. dum praescribit in dexteram maxillam colaphum impingenti obvertendam esse alteram. Ex his patet , legem veterem naturali legi minime contrariam fuisse. Hanc eandem responsionem tradit S. Augustinus in *Psalm.* 108. : *oculum pro oculo , dentem pro dente , quae si dici potest , iniustorum iustitia est , non quia iniquum est, ut recipiat unusquisque , quod fecerit , alioqui lex nequaquam id constitueret , sed quia ulciscendi libido vitiosa est.*

Obiect. 3. adversus 2. partem. Leges humanae sunt mutabiles , sibi invicem plerumque contrariae , immo nonnumquam malum iubent vel saltem permittunt. Ex his legum humanarum vitiis sic concluditur , in iure naturali suam rationem non habent leges illae , quae imperfectionibus plurimis persaepe sunt obnoxiae ; atqui leges humanae imperfectionibus plurimis sunt obnoxiae ; ergo leges humanae non fundantur in lege naturali. Resp. dist. mai. , et tales quae obiiciuntur leges veram non habent legum rationem , C. m., et verae sunt leges , N. mai. , et dist. min. N.

cous. Prolixiori explicatione indigent, quae heic obiiciuntur. Leges humanas mutari, recta ratio saepe postulat, ac proinde talis mutatio in lege naturali suam habet rationem. Et quidem exigit recta ratio, ut leges humanae pro variis temporum, locorum et personarum circumstantiis mutationes patiantur; alioqui conveniens rerum ordo non servaretur, ac proinde leges in recta ratione ideoque in lege naturali suam rationem non haberent. Legum humanarum mutabilitatem praeclare omnino explicat S. Augustinus *lib. de vera religione cap. 17.*, *ut ars medicinae, quum eadem maneat, neque ullo pacto ipsa mutetur, mutat tamen praecepta languentibus, quia mutabilis est nostra valetudo; ita divina providentia, quum sit ipsa omnino immutabilis, mutabili tamen creaturae varie subvenit, et pro diversitate morborum alia aliis iubet aut vetat, ut a vitio, unde mors incipit, et ab ipsa morte ad naturam suam et essentiam, ex qua deficiunt, ia est ad nihilum tendunt, reducat et firmet.* Ex eadem causa intelligitur, humanas leges sibi invicem aliquando contrarias fieri oportere. Contrarii enim plerumque sunt populorum mores, diversa gentium ingenia. Vt igitur conveniens rectusque ordo, ad quem tendunt leges, servetur, necesse est, ut contrariae pro loco et tempore leges a principibus ferantur. *Neque enim*, ait Evodius apud Augustinum *lib. 1. de libero arbitrio cap. 6.*, *ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes umquam effecerit, ut iustum non sit, omnia esse ordinatissima.* Itaque iustissimas esse patet muta-

tiones, quas ratio et rerum ordo postulaverint. At si lex aliqua illiusve mutatio sine ratione ulla vel contra rationem fiat, iam vera lex non est; quum lex omnis rectae rationi conformis esse debeat. Itaque quum ratio iubeat, ut omnia sint ordinatissima, ut in eo sint loco et statu, qui rei cuique conveniant; hinc manifestum est, legem quamlibet ad bonum commune referendam esse. Exigit autem persaepe bonum commune, ut lex ipsa mutetur.

Si lex aliqua actionem malam iubeat, lex est iniqua, ac proinde nulla. Quod vero leges aliquae malum permittant, id culpa vacare potest. Quod ut in bono lumine collocetur, variae distingui debent legum species. Aliae sunt leges *praeceptivae*, quae obligant ad aliquid agendum. Aliae sunt leges *prohibitivae*, quae obligant ad non agendum. Aliae tandem sunt leges *permissivae*, quae dant agendi et non agendi ius, nec tamen obligant ad agendum vel non agendum. Accurate autem secerni debet permissio *approbativa* a permissione *tolerantiae*. Prior enim permissio dat ius; posterior autem in eo tantum posita est, quod in actionem aliquam commissam vel omissam nullis poenis animadvertatur. Igitur in permissione tolerantiae lex tantum *tacite* permittit, neque ad agendum vel non agendum obligat. De iis scilicet, quae tacite permittuntur, lex nulla stat neque praeceptiva, neque prohibitiva, neque permissiva; sed de iis lex omnino silet. Leges praeceptivas et prohibitivas rectae rationi consentaneas esse omnino oportet. Nempe leges praeceptivae actionem vitio-

sam praecipere, et leges prohibitivae actionem bonam vetare non possunt. Neque etiam lex permissiva *expresse* permittere potest actionem malam. Manifesta enim intercedit differentia inter permissionem *expressam*, quae lege permissiva continetur, et permissionem *tacitam*, quae nulla lege comprehenditur. Itaque leges humanae quae permissione tolerantiae seu tacite actiones malas permittunt, culpa aliquando carent; immo tolerantiam illam in quibusdam casibus ipsa lex aeterna praescribit. Exigit enim, ut ad vitanda graviora mala, quibus lex humana *ob duritiem cordis* mederi non potest, quaedam leviora mala impunita permittantur. Sic sese gessit Deus ipse erga iudaeos; quibus divortium permissit, ne scilicet occiderent uxores, quas dimittere non licuisset. Sic etiam usuram in alienigenas eis permissit, ne eam in fratres exercerent. Porro si quis legem prohibentem vel permittentem dicere maluerit, et iis, quae minus proprie latina fecimus, vocabulis alia purioris sermonis substituerit, parum curamus. Nos secundum logicae regulas *technica* adhibemus nomina, neque iuvenibus sermonis latini studiosis scribimus, sed puram probatamque morum doctrinam explicamus.

Obiect. 4. adversus eamdem 2. partem. Deus est prima rerum omnium causa efficiens, exemplaris et finalis. *Non est potestas nisi a Deo: per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*, inquit Deus ipse in sacra scriptura. Itaque lex omnis derivat ab ea lege, per quam legum conditores iusta decernunt, quae est idem

cum Deo. Ac proinde lex omnis, ipsa quoque lex naturalis a lege aeterna derivat. Ergo lex omnis in lege naturali suam non habet rationem, sed in lege aeterna. Resp. dist. cons., et lex naturalis est participatio legis aeternae, atque in eadem ratione fundatur, C. cons., secus, N. cons. Itaque ne praesens quaestio ambiguitate nominisque abusione laborare videatur, explicandum est accurate, quid differant lex aeterna et lex naturalis, atque in quo conveniant. Et primo quidem in memoriam revocandum est magisque explicandum, quod de lege aeterna, divina, naturali et humana iam definitum est. Quum lex aeterna sit: *summa ratio, vel Dei voluntas ordinem naturalem conservari iubens, et perturbari vetans;* evidens est, legem aeternam legum omnium fontem esse atque regulam. Verum quia in praesenti conclusione leges consideramus, quatenus ad homines referuntur, sive quatenus per rationem hominibus innotescunt; iure merito dictum est, legem quamlibet a lege naturali proficisci debere vel *proxime* vel *remote*. At quum lex aeterna atque etiam divina positiva solo lumine naturali non semper manifestentur, hinc patet, legem aeternam atque divinam cum lege naturali confundi non debere, nisi quatenus lex aeterna et divina in ipsa Dei essentia, in ipsa ratione infinita, in divino rerum omnium ordine suam rationem habeant. Itaque dum dicimus, legem quamlibet ex lege naturali suam rationem sumere, et ex ea saltem remotius emanare: non ita intelligi bebent haec verba, quasi legem quamlibet velut naturalem ha-

beamus. Error foret gravissimus et sacrae theologiae omnino contrarius. Lex naturalis aeterna quidem est et divina, sed non vice versa lex quaelibet aeterna et divina, naturalis est. Igitur ad tollendam omnem nominis ambiguitatem, per legem naturalem intelligimus primaria morum principia, quae sola ratione innotescunt, vel etiam secundaria morum praecepta, quae ex primariis facile colliguntur. Porro certissimum est, in lege aeterna et divina contineri plurima, quae licet in summa infinitaque ratione fundentur, per nostram tamen imperfectissimam rationem innotescere nequaquam possunt. Ceterum quamvis lex aeterna, divina et naturalis generatim consideratae distingui debeant; lex tamen naturalis in divinam positivam, atque etiam in humanam abire potest, quod quidem exemplo facile intelligitur. Lex naturalis *furtum* prohibet: Deus quoque lege positiva *furtum* vetat; quare lex *de furto non faciendo*, naturalis est et positiva divina. Princeps quoque prohibet, ne furtum quis faciat sub poena reo infligenda; igitur eadem lex est etiam *humana*, nempe *civilis*. Itaque propositio haec, *alteri non furaberis*, pro diversitate obligationis, et naturalis, et divina, et humana seu civilis est. Nimirum *naturalis*, quatenus ad furtum non committendum obligamur per ipsam hominis rerumque essentiam. *Divina* est, quatenus ad furtum non committendum obligamur voluntate divina. *Humana* tandem sive *civilis* est, quatenus principis voluntate obligamur, ut a furto abstineamus. Quare materia legis naturalis, divinae atque hu-

manae eadem esse potest. Neque obstat, quod lex naturalis sit necessaria et immutabilis, lex autem divina a libera Dei voluntate, humana tandem a libera voluntate hominis, ac proinde necessaria et immutabilis dici non potest. Neque enim obligatio necessaria et non necessaria *sub eodem respectu* eidem legi competit. Neque repugnat, legem naturalem, cuius obligatio necessaria est et immutabilis, haberi pro positiva, quatenus non refertur ad hominis rerumque essentiam atque naturam, unde manat obligationis immutabilis, sed ad liberrimam voluntatem Dei vel hominum, quae absolutam necessitatem non admittit. Attamen quum voluntas Dei licet libera, sit summa atque infinita ratio, nec non eidem divinae voluntati seu rationi leges suas conformare teneantur homines; hinc patet, sub aliquo respectu leges illas communem originem habere, ipsam nempe rationem, atque in essentia divina naturaque nostra rationali fundatas esse oportere.

Obiect. 5. adversus eamdem 2. partem. Si lex quaelibet a lege naturali derivet, iam leges omnes sunt de iure naturali et divino: a lege naturali, ac proinde et divina haberent vim obligandi: nullaque foret lex humana, quod repugnat omnino; ergo leges quaelibet non habent fundamentum in lege naturali. Resp. dist. ant., leges quaelibet etiam humanae a lege naturali et divina vim haberent obligandi *remote* et *mediate*, C. ant., *proxime* et *immediate*, N. ant. et cons. Quum legis naturalis nomine eam dumtaxat intelligamus legem, quae in

ipsa natura nostra rationali proximam facilemque rationem habet ; hinc manifestum est, leges, quae in natura nostra rationali remotam dumtaxat rationem habent, leges naturales appellari non posse, ac proinde neque iure naturali neque divino habent vim obligandi proxime et immediate. Attamen quum lex quaelibet ad rerum omnium ordinem communeque bonum referri debeat : et praeterea quum *omnis potestas sit a Deo* ; leges omnes, si iustae fuerint, vim habent obligandi *mediate* a iure naturali et divino. Legem quamlibet ad rerum ordinem et commune bonum referendam esse, saepius demonstratum est. De humanae potestatis origine deinde disseremus. Interim vero patet, omnem potestatem generatim spectatam esse a Deo ; quum enim Deus supremum in res omnes habeat dominium, nulla auctoritas, nulla potestas esse potest, quae non sit divinae potestatis participatio. Hanc vero potestatem Deum cum hominibus communicasse evidens est. Quum enim Deus velit omnia esse ordinatissima ; vult quoque pro necessitate atque utilitate leges constitui, quibus rerum ordo servetur. Ergo Deus vult esse legum conditores custodesque vigilantissimos, qui rerum ordinem tueantur, et perturbationem prohibeant. Ac proinde a Deo emanat omnis potestas generatim considerata.

Obiect.4. adversus eamdem 2. partem. Institutae fuerunt leges plurimae et quidem divinae omnino inutiles et sine ulla prorsus ratione. In veteri lege praeceptorum inutili multitudine obruebantur homines. Hinc legem illam a Christo reprobatam

fuisse, testatur Apostolus in *epistola ad Hebr. cap.7. v. 18 et 19.reprobatio quidem fit praecedentis mandati propter infirmitatem eius et inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* His positis sic argumentari licet: sine ulla ratione constitui possunt verae leges, si lex vetus quae divina fuit, inutilis fuerit atque imperfecta; atqui lex vetus fuit inutilis et imperfecta, ut constat ex Apost. ergo leges etiam divinae non fundantur plerumque in lege naturali. Resp. dist mai., si fuerit inutilis atque imperfecta non solum tempore, quo cessavit legis obligatio, sed etiam eo quo illa obligavit, C. mai., si fuerit inutilis atque imperfecta perseverante legis obligatione, subdist., si fuerit imperfecta *absolute*, C. mai., si fuerit imperfecta *relative* tantum respectu legis novae, N. mai. et dist. min. N. cons. Lex antiqua inutilis non fuit neque imperfecta *simpliciter* et *absolute*, manente legis obligatione. Lex enim illa conveniens fuit temporum circumstantiis et rudi populo, quem poenarum metu ab externis saltem flagitiis deterreri oportebat. Lex illa naturalis legis veluti compendium exhibebat atque inculcabat iudaeis. *Ne sibi homines aliquid defuisse quererentur, scriptum est in tabulis, quod non legebant in cordibus; non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant*: inquit S. Augustinus in *Psalm.* 57. Tandem respondere solent theologi, per varias figuras variaque sacramenta homines ad Christi fidem disponendos fuisse atque perducendos. Verum quia in his institutionibus argumenta theologica nonnisi obiter et pro re nata licet exponere; nostro instituto ac-

commodatissimum erit, si triplicem legum speciem in veteri testamento distinguamus, easque a proposita obiectione paucioribus verbis vindicemus. Latae a Moyse leges sunt vel *morales*, vel *iudiciales*, vel *caeremoniales*. De legibus moralibus nulla dubitatio esse potest. Reducuntur enim ad praecepta Decalogi, quibus nostra erga Deum, erga nosmetipsos, erga alios officia continentur. Leges iudiciales ex ratione derivatae ad reipublicae *politiam* universique populi felicitatem collimabant. Ea fuit a Deo constituta populi regendi ratio, ut a divino iussu et imperio omnia penderent. Hinc hebraeorum rempublicam *theocratiam* sive divinam politiam appellat Iosephus *lib. 2. contra Appion.* Lex, quae in synagogis legebatur ad excitandam populi religionem, haec eadem erat iudiciorum omnium norma. Haec fuit totius politiae basis, ut nempe Deo omnes fideliter servirent. De praeceptis caerimonialibus praecipua difficultas moveri solet. ¿Quae enim ratio esse poterat tot rituum, quorum multitudine atque onere opprimebatur hebraeorum gens? Verum praecepta caerimonialia certos ritus ad Deum colendum praescribebant, qui quidem ritus tamquam superstitiosi perperam traducuntur ab impiis hominibus, ut demonstratum est in metaphysica ubi de religionis revelatae necessitate. Sub rituum illorum cortice latebant eximia morum documenta sublimioraque fidei mysteria. Commissa in legem crimina victimarum mactatione expiabantur, quo scilicet cruoris indicio criminis reus, sese mortis subeundae dignum, Deo vitae auctori profitebatur.

Maetatas ea occasione victimas vel degustare nefas erat, sed partim altaris igne consumtae, partim in usum sacerdotis sacrificium offerentis cedebant, quasi scilicet reus sese indignum agnosceret, qui mensae Domini particeps fieret. In uno eodemque templo sacrificia omnia fieri praeceptum erat, ut nempe hoc veluti symbolo uni Deo serviendum esse populus intelligeret. Ablutiones externae puritatem cordis designabant. Circumcisio non solum foederis signum fuit inter Deum fidelemque populum ad peccati originalis remissionem institutum, sed praeterea resecandas esse libidinosas carnis cupiditates significabat. Longius esset alias veteris legis caerimonias percurrere, latentemque in iis sensum investigare. *Lex paedagogus noster fuit in Christo*, inquit Apostolus *ad Galat* 3. *v.* 24. et 25. *ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.* Is ergo fuit primarius legis antiquae finis, ut Christum adumbraret et significaret. Abrogari ergo debuit lex umbrarum et figurarum, dum res umbris et figuris significatae acciderunt. Neque sancita fuerat lex vetus, ut in aeternum staret, sed tantum ut ait Apostolus *ad Galat*. 4. *v.* 4., *donec veniret plenitudo temporis*. Itaque pro infinitis divinae providentiae legibus convenienti tempore constituta fuit lex vetus, atque convenienti tempore abrogata. Porro ius naturale perpetuum est et immutabile. At mutari potest pro temporum et rerum conditione id, quod est tantum iuris particularis et positivi. Haec responsio nonnulla continet, quae a theologis fusius tractantur. Sed haec pauca dicere nobis licuit in his

institutionibus, quae ad studia theologica sunt accommodatae.

Obiect. 5. adversus 2. partem. Iisdem omnino manentibus circumstantiis, leges sibi mutuo adversantur, atque in legum discordia incertum saepe fit, quid agendum. Plurima sunt huius discordiae exempla non solum in legibus humanis, sed etiam in lege divina. Ex hac legum dissensione sic concludere licet: sine ulla ratione sanciri possunt leges, si iisdem manentibus rerum conditionibus, leges sibi mutuo adversentur; ratio enim eadem semper est, nec sibi contraria esse potest; atqui iisdem manentibus circumstantiis, leges humanae et divinae sibi plerumque adversantur; ergo leges illae in naturali lege fundari non possunt. R. C. mai. N. min. Diversae leges aliquando concurrunt, non tamen pugnant inter se, licet prima fronte dissentire videantur. Ita lex divina positiva in veteri testamento prohibebat, ne opus ullum fieret die sabbati, et lex naturalis iubet opem aegroto ferendam. Itaque concurrebant inter se, nec tamen pugnabant lex naturalis et lex positiva divina. Porro nulla lex positiva aliquid potest praescribere, quod sit legi naturali contrarium. Quare ubi concurrunt duae leges, positiva una, naturalis altera, satisfaciendum est legi naturali. Idque exemplo nos docuit Christus Dominus *Luc.* 14. *v.* 4. dum hominem hydrope laborantem die Sabbati sanavit. Id autem non solum teneri debet in legis naturalis et positivae concursu, sed idem quoque in apparenti legum quarumlibet conflictu servandum est. Si nempe con-

currant duae leges *praeceptivae* , huic legi obtemperandum est , quae melius bonum praescribit. Etenim quum lex quaelibet ad bonum referri debeat , illudque bonum nobis praecipiat , in actionum bonarum concursu lex magis iubet eam, quae melior est ; ac proinde in hoc casu urget praeceptum melius , et vincere debet. Haec autem legum concurrentium doctrina in morum disciplina est utilitatis maximae.

ARTICVLVS II.

De obligatione et generalibus nonnullis morum principiis ex obligatione derivantibus.

I.

Obligatio in genere definitur : *connexio motivi cum actione*. Ita si magistratus furto poenam constituat , motivum quoddam cum ipsa actione connectit, atque obligatio illa appellari potest *positiva*. At si ex ipsa hominis rerumque natura desumantur rationes actionis alicuius committendae vel omittendae ; obligatio illa naturalis vocatur. Ex ipsa legis naturalis et positivae notione oritur haec duplex definitio. Obligatio naturalis a natura hominis rationali rerumque ordine originem habet perinde ac lex naturalis. Obligatio autem positiva a libera legislatoris voluntate proficiscitur, non secus ac lex positiva. De obligatione naturali potissimum in hoc articulo sermonem habebimus. Quae autem pertinent ad obligationem po-

sitivam, commodius tractabimus in sequenti articulo, ubi de poenis et praemiis.

II. Quum obligatio naturalis ex hominis natura rerumque ordine derivet; evidens est Deum obligationis naturalis auctorem esse. Etenim quum Deus hominem resque omnes creaverit, hominesque et res omnes talem essentiam habere voluerit; manifestum est, hominem a Deo ita creatum fuisse, ut eum naturaliter obligatum esse voluerit. Praeterea quum lex quaelibet in lege naturali suam rationem saltem remote habere debeat (*ex dem.*), hinc patet, legem quamlibet, si necessarias legis conditiones habuerit, vim obligandi ab ipso Deo habere. Et quidem, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*, inquit Apostolus *in epist. ad Rom. cap. 13. v. 2.* Ad legis obligationem non solum necesse est, ut nihil legi naturali contrarium praescribat, quod ex demonstratis evidens est, sed etiam lex positiva promulgatione indiget, neque obligare potest nisi promulgetur. Etenim lex positiva pendet a voluntate Dei, si fuerit divina; a voluntate hominis, si fuerit humana. Ac proinde lex positiva nobis constare non potest, nisi legislatoris voluntas significetur. Quamobrem quum lex nulla nos obligare possit, cuius nullam notitiam habere possumus, lex positiva nos obligare non potest, nisi promulgetur. Porro quum obligatio legis positivae tota pendeat a legislatoris voluntate, in illius quoque voluntate positum est obligationis tempus. Quare si in legis promulgatione significetur tempus, a quo incipiat obligatio; iam lex ante

praescriptum tempus vim non habet obligandi. At si nullus indicetur temporis terminus; patet eam esse legislatoris mentem, ut lex statim obliget a die promulgationis. Verum non sine aliqua explicatione praetermittendae sunt leges, quae iure naturali obligant, et tamen abeunt quoque in leges positivas. Si legislator legis naturalis obligationi voluntatem suam adiungi, necesse est, ut legi naturali aliquid addatur, quod sit actionis committendae vel omittendae motivum ab intrinseca actionum bonitate vel malitia diversum, ac proinde in hoc casu tales leges promulgatione indigent. Ita si homicidium lege naturali prohibitum magistratus sub poena mortis exigenda prohibuerit; opus est, legem naturali iure iam cognitam promulgari, non quatenus prohibetur homicidium, sed quatenus homicidio poena additur. Similiter dum homicidium lege positiva a Deo prohibetur, additur homicidii poena, nempe damnatio aeterna: *omnis homicida non habet vitam aeternam in seipso*: *Iohan. epist. 1. cap. 3. v. 15.*

III. Ex obligationis vi nascitur *imputatio*, quod quidem exemplo primum explicabimus. Si quis furtum committit, damnum infert domino, cui res sua subripitur: obligatur ad rem ablatam domino restituendam: reus fit poenae, quam lex in fures decernit. Itaque ex furis actione tria consequuntur, damnum domino illatum, obligatio restituendi, et poena subeunda. Porro si aliquis declaratur causa damni domino illati, eique significetur restituendae rei ablatae obligatio, atque ipsa luenda poena, furtum ipsi *imputari* dicitur. Similiter,

qui alteri pollicetur decem aureos, obligationem solvendae pecuniae contrahit, hancque promissam pecuniam exigendi ius in alium transfert. Ius igitur *promissarii* et obligatio promittentis sequuntur ipsam promissionem. Quare actio imputatur pomittenti, sive promittens declaratur causa tum iuris in *promissarium* translati, tum obligationis, qua vult alteri esse devinctus. His explicatis, *imputatio* recte definitur: *Iudicium, quo agens declaratur causa libera effectuum, qui ex ipsa actione consequuntur, sive effectus illi boni sint sive mali, vel sibi vel aliis.* In hac definitione causa dicitur *libera*; imputari enim nequeunt actiones, nisi sint liberae. Et quidem si actiones non sunt liberae, iam causa necessario agit, atque aliter agere non potest. Porro *nemo tenetur ad impossibile*, ex recepto axiomate. Ergo ubi est impossibilitas agendi vel non agendi, ibi nulla est obligatio, ac proinde et nulla imputatio, quae fluit ex obligatione. Verum quamvis imputatio excludat necessitatem *physicam*, continet tamen necessitatem *moralem*, eamdemque necessitatem includit quoque obligatio. Necessarium *physice* dicitur, cuius contrarium est phyisice impossibile. Ita si quis eam tantum vim habeat, qua attollere possit pondus 50 librarum, physice impossibile est, ut pondus maius attollat. At *moraliter* dumtaxat necessarium appellatur, cuius contrarium fieri non potest *vi praecepti*. Ita si homo egenus a divite eleemosynam petat, dives eleemosynam dare potest et non dare. Quoniam vero Deus iubet, eleemosynam erogari pauperibus, vi

praecepti fieri nequit, ut eleemosyna non detur. Quare quum homo suas actiones secundum voluntatem Dei determinare debeat, fieri non potest, ut homo quatenus *servus Dei* non det eleemosynam. Hoc exemplo intelligitur, quid sit *necessitas physica*, quid *moralis*, atque evidens est, obligationem et imputationem cum morali necessitate coniunctas esse. At cum necessitate physica imputationem stare non posse, ita perspicuum est ethices principium, ut omnium animis quasi natura inditum videatur. Si enim ab aliquo non pendeat actionem committere vel omittere, absurdum omnino est eum laudare vel reprehendere, atque etiam urgere, ut rationem reddat, cur ita fecerit. Et certe ipssos homines plebeios, immo et ipsos pueros quibus imputatur actio, ex qua quidpiam mali contingit, ad hanc excusationem videmus confugere, quod nempe penes ipsos non steterit, ut non facerent.

IV. Quum actiones homini imputentur, quatenus liberae sunt, hinc liquet brutis rebusque inanimatis nullas actiones imputari posse: carent enim voluntate et libertate. Ineptum ergo est brutis damnum nobis inferentibus indignari. Absurdum omnino est irasci vento, quod tegulam deiiciens tibi vulnus inflixerit. At si actiones brutorum rerumque inanimatarum quis non impediverit, quum impedire posset, actiones illae imputantur. Etenim si quis actionem non impediverit, quam poterat impedire, libere omittit actionem, quam facere poterat. Quare si ex tali omissione quidpiam boni vel mali consequatur, ex hac omissio-

ne, quae libera est, bonum vel malum consequitur, ac proinde imputari debet talis actio *privativa*, et quidem principium istud usu receptum est. Si quis noverit, canem esse mordacem, eumque per urbem libere vagari permiserit, permittenti imputatur, si canis aliquem vulneraverit. Similiter fertilitas agri pendet a causarum physicarum actione, imputatur tamen colono, cuius labore vel negligentia fertilitas vel sterilitas agri producitur. Ex his generatim patet, brutorum rerumque inanimatarum actiones homini imputari non posse, nisi posita quadam hominis actione libera vel positiva vel privativa, atque hoc est principium generale, ex quo cognitis circumstantiis definire licet, utrum brutorum rerumque inanimatarum actiones imputari possint. Ceterum heic sermo est dumtaxat de actionum imputatione, quatenus ex natura hominis et ex lege naturali profluit; non autem loquimur de imputatione, quatenus viget in statu civili, in quo obligationes naturales saepe restringuntur, sed res ad praesentem locum non pertinet.

V. Idem iudicium esse debet de actionibus humanis, quae licet in se seorsumque spectatae naturales sint, seu ex ipsa corporis natura pendeant, aliquo tamen modo pendent ex ipsa libertate. Ita cibos dirigit ventriculus, et haec actio naturalis est. Quare si naturali vitio suis muneribus non recte fungatur ventriculus, actio haec homini imputari nequit. At si gulae intemperantia hanc ventriculi imbecillitatem contraxeris, illud ventriculi vitium tibi imputatur, quum a gu-

la atque ingluvie temperare posses. Simili ratione si liberae fuerint sensationes nostrae, quamvis sint actiones naturales, imputari tamen debent. Ita si quis divinam orationem recitans, oculos in aliquod obiectum convertat, defixisque in eodem obiecto oculis, animus, quem attentum adferre debebat, ab ipsa oratione avocetur, sensatio haec imputatur. Haec principia valent de sensationibus quibuslibet liberis, atque hinc intelligitur, quanta adferenda sit ad nostras actiones attentio, ut illae nobis non imputentur. Ceterum quamvis actiones imputari non possint, nisi quatenus sunt liberae; necessum tamen non est, ut actio sit libera *actu*, sed satis est, eam esse liberam in *causa praecedenti*. Ita somnia *per se* imputari nequeunt. Vnusquisque enim experitur, penes se non stare a somnis abstinere, de hac vel illa re somniare. Quare somnia in se spectata non sunt actiones liberae, ac proinde nec imputandae. At si somnii causa sit actio quaedam libera praecedens, penes nos stetit vel somnium *simpliciter* evitare, vel impedire, ne tale esset somnium. Quare somnium vel *simpliciter* vel *qua tale*, atque ea, quae per somnium agere nobis videmur vel reipsa agimus, a libertate pendent, ac proinde tam somnium, quam ea, quae per somnium nobis agere videmur vel agimus, sunt actiones liberae, ideoque imputandae veniunt. Idem dicendum est de actionibus in ebrietate commissis, si actio ebrietatis fuerit libera. Ita si quis lascivis cogitationibus indulgeat, eaeque per somnium perseverent, tales cogitationes, et quae inde consequuntur actiones quaelibet, de-

bent imputari. Pariter si anima inter somniandum operationes intellectus exercere possit, veluti iudicare et ratiocinari; imputari possunt actiones, quas per somnium agere sibi videtur, vel revera agit. Quum enim in somnio operationibus suis non destituatur intellectus (*ex hypot.*), perseverat rationis usus, ac proinde salvae manent animae facultates, ideoque et manet libertas. Quare actiones in hoc statu exercitae sunt liberae atque ideo imputandae. Hypothesim hanc esse possibilem, non solum evidens est, (*ex demonstratis in metaphysica*) sed ipsa quoque experientia comprobat, inter somnia quaedam et vigilias, quod ad operationes animae, vix ullam intercedere differentiam. Ex his discimus, quam late pateat imputatio, totamque illius amplitudinem perspicere non posse, qui in *psychologia* hospites sunt et peregrini. Ceterum hoc generale tenendum est principium, actiones imputari non posse, si non fuerint liberae neque actu neque in actione praecedenti. Ita iis, qui rationis usu destituuntur, puta infantibus, furiosis, amentibus, actiones imputari iniquum esset. Quod autem verberibus afficiantur ob actiones perpetratas, id non fit, ut puniantur, sed ut ab iisdem actionibus deterreantur, quemadmodum etiam coërceri solent bruta, quibus tamen actiones imputari nequeunt. Contra autem si actiones fuerint liberae vel *actu* vel in *actione praecedenti*, eae semper imputandae veniunt. Neque necesse est, ut causa praecedens sit *positiva*, satis est, eam esse *negativam*. Ita si quis ex negligentia eorum oblitus fuerit, quae me-

minisse tenetur , vel ad ea non attenderit, ad quae debet attendere ; huic imputatur memoriae et attentionis defectus.

Actionibus liberis adnumerari debet *ignorantia vincibilis* (*ut patet ex def.*). Quare ignorantia vincibilis imputari debet. Contra autem *ignorantia invincibilis* non pendet a libertate, ac proinde imputanda non venit. Hinc pervulgati sunt in philosophia et in theologia morali isti duo canones : *ignorantia vincibilis non excusat* : *ignorantia invincibilis excusat*. Simili ratiocinatione manifestum est , errorem vincibilem imputandum esse , contra vero imputari non debere errorem invincibilem. Quare actiones omnes tam *privativae* quam *positivae* , quae ex ignorantia et errore vincibili profluunt, imputari debent, sed contra nequaquam imputandae veniunt , si profluant ex ignorantia et errore invincibili.

VI. Ad actionis alicuius imputationem non solum requiritur libertas *a necessitate* , sed etiam *a coactione*, quae quidem duo accurate distingui debent. *Coacte agere* dicitur : *qui ab alio vi externa impulsus agit , ita ut in actione per modum instrumenti sese habeat.* Coacte patitur : *qui alterius actioni vim resistendi non habet.* In hoc autem casu *non resistentia* appellatur *actio privativa coacta.* Has definitiones exemplis illustrabimus. Si aliquis in te impingat , dum mensae adstas, in qua collocata sint vitra pretiosa , quorum aliqua vi impressa franguntur , id tibi imputari non potest. Neque enim principium actionis in te est, nec vi propria agis sed aliena. Non magis

dici potest vitra pretiosa frangere, quam ensis lethale vulnus ei infligere, quem violentus adgressor percussit. Voluntas tua ad hanc actionem nullo modo concurrit, teque ipsum hac in re habes per modum rei inanimatae, quae non libere agit sed necessario, quum voluntate destituatur. Tales actiones proprie dicuntur *coactae*, quae nullo modo subsunt animae imperio, nec ullo modo pendent a voluntate. Verum in actione coacta probe observandum est, an aliquid misceatur, quod coactum non sit. Ponamus aliquem agere renuentem, verberibus compelli ad agendum, eumque verberanti resistere non posse; hic *coacte patitur*, et *non resistentia* est actio *privativa coacta*. At si duriora verbera vel maius malum evitaturus, id tandem agat, quod mallet omittere, omissionem actionis sibi repraesentat tamquam malam, atque actionem ipsam, quatenus eum a malo eximit, considerat tamquam bonam, et per motivum illud sese determinat ad agendum. Haec itaque voluntatis determinatio coacta non est, ac proinde pro libera haberi debet actio, quae inde sequitur, atque ideo imputanda. Itaque actio, quae *coacta proprie* dicitur, probe distingui debet ab actione *invita*. Actio *invita* vocatur, *si quis facit, quod mallet omittere, vel si non facit, quod mallet facere, dummodo aliquod malum ex actione contraria emergens potest effugere.* Ita qui intentato vitae periculo, quod evitare nescit, committit malum, a quo mallet abstinere, si alius mortem evadendi modus suppeteret, invitus malum committit. Sed actio haec licet invita, non

tamen *proprie coacta* dici potest, ideoque venit imputanda. At quamvis actio coacta agenti nequeat imputari, evidens tamen est, eam esse imputandam cogenti. Etenim qui alterum cogit, eum ita impellit ad agendum, ut agens per modum instrumenti sese habeat, ac proinde qui cogit perinde agit, ac si re quadam inanimata ad agendum uteretur. Ita si quis manu tua alterum verberaverit, actio haec tibi non imputatur, sed ei qui manu tua usus est.

VII. Imputandam esse actionem invitam, iam demonstratum est, ea tamen minus imputatur quam actio *voluntaria*, quae nempe invita non est. Etenim qui invitus agit vel non agit, facit, quod omittere mallet, et non facit, quod mallet facere; qui autem volens agit, simpliciter vult facere, quod facit, neque vult facere quod non facit. Quare actio voluntaria magis est libera, quam actio invita: ut patet ex natura voluntatis, quae sine motivis sese non determinat (*ex dem. in metaphys.*). Quare quum actio imputetur, quatenus est libera, minus imputari debet actio invita quam voluntaria. Itaque qui solius poenae metu omittit, quod lubenter faceret; vel facit, quod mallet omittere, actio imputatur: minus tamen quam actio voluntaria. Et quidem principium istud summo omnium testimonio comprobatum est. Aliquid enim laudis detrahi videmus bonae actioni, si actio timori poenae accepta referri debeat. Porro duplex metus distingui debet, *levis* nempe et *gravis*. Rursus metus gravis alius est *absolute* gravis, alius *respective*. Metus *gravis absolute*, qui etiam dicitur

cadens in constantem virum, est : *metus alicuius mali, quo vir fortis commoveri solet*. Talis est metus mortis, diuturni carceris, exsilii cet. sive haec mala immineant timenti, sive eius liberis, parentibus, coniugi vel consanguineis. Ad metum gravem revocatur metus, qui *reverentialis* dici solet, nempe timor habendi parentem vel superiorem infensum, si offensio putetur magna, diuturna ac molesta, vel cum gravibus minis aut verberibus coniuncta sit. Metus *gravis respective* dicitur : *metus mali, qui etsi virum constantem non commoveat, tamen feminae, vel puero, vel homini meticuloso formidandum videtur*. Hi enim non minus concutiuntur levioribus malis quam viri fortes gravioribus. Metus levis est mali levioris. Certum autem est ex metaphysica, voluntatem cogi non posse. Si quid enim velimus, id nobis repraesentare debemus tamquam bonum, quod id nos, et si quid nolimus, id nobis repraesentare debemus tamquam malum, quod ad nos. Nulla autem vi externa, nullo metu fieri potest, ut aliquid nobis videatur bonum vel malum. Si autem aliquis vi externa aut metu faciat, quod facere nolebat, vel omittat, quod volebat facere, voluntas quidem non cogitur, sed volitionem mutat vi alicuius motivi additi. Hinc patet, metu gravi *voluntarium* quidem minui, non autem tolli ; ac proinde imputari debent etiam actiones, quae fiunt ex metu gravi ; minus tamen imputandae, quam si metum abfuerit ; et nihil omnino imputantur, si tanta fuerit metus vis, ut rationis usum perturbet. Quod spectat ad contractus vi metuque extortos

et ad illorum obligationem, ad hunc articulum non pertinet. De hoc argumento suus deinde recurret dicendi locus.

Satis nunc sit cum theologis in iure naturali distinguere duplex praeceptorum genus. Alia sunt praecepta *negativa* seu *prohibitiva*, alia vero *adfirmativa* seu *praeceptiva*. Nullus metus quantumvis gravissimus eum excusat, qui praecepta negativa iuris naturalis infringi. Ita gravissimi peccati reus est, qui metu mortis falsum fert testimonium, qui peierat, aut tormentorum vi fidem negat. At praecepta adfirmativa iuris naturalis non obligant pro quovis tempore et in quavis circumstantia. Nec Deus voluit cum tanto periculo nos cogere ad praeceptorum adfirmantium observationem, nisi tandem eorumdem praeceptorum omissio vergat in fidei aut religionis contemtum, aut in commune detrimentum reipublicae, aut in proximi scandalum. Iis enim in casibus omissio praecepti adfirmativi iure naturali prohibita est, et tale praeceptum adfirmativum revocatur ad negativum. Verum si abfuerint hae vel similes circumstantiae, iam cessat praecepti adfirmativi obligatio. Ita a culpa immunis est, qui metu mortis necessariam proximo opem denegat; qui ad servandam vitam non observat sabbati legem. Haec pervulgata apud theologos distinctio refertur ad ea, quae de apparenti legum praeceptorumque naturalium conflictu paullo ante demonstravimus.

Ex dictis intelligitur, quid sit actio *voluntaria*, *necessaria*, *coacta*, *invita*. Quia vero plerique philosophi notiones illas non satis distincte ex-

plicant, eas iterum exemplo illustrabimus. Ponamus militem duci, qui nec vi externa compellitur, nec metu incusso ad consensum adigitur, sed quaesitus num militem agere velit, sponte consentit, aut sua sponte petit, ut scribatur miles: *volens* duci dicitur, et actionem ipsius non esse invitam, sed voluntariam, nemo non fatetur. At si principis imperio miles scribatur, neque principi repugnans obediat, actio illa necessaria est, sed non invita. Ast ubi ab aliis militibus comprehensus reluctansque metu et verberibus ad consensum compellitur, nemo non adfirmavit, invitum duci militem. Verum miles invitus scribi potest, non tamen coactus potest dici illius consensus, licet vi externa minisque extortus. Actio quidem externa coacta esse potest, sed coactus non est consensus, quum voluntas cogi non possit. Ex horum nominum ambiguitate in scholis natae sunt lites plurimae.

VIII. Quae hactenus de actionum imputatione demonstravimus, tam actionibus bonis quam malis communia sunt. Porro quae sit actio *bona*, quae *mala*, ex praecedenti capite intelligitur. Vt autem actio dicatur *in se bona*, attendi debent singulae actionis circumstantiae, sive considerari debent omnia, quae ipsam actionis naturam constituunt, per quae actio ipsa determinari potest. Ita cibum quemdam certa quantitate sumere tamquam actio concipitur, in qua variae considerari possunt circumstantiae, nempe actus comestionis, cibus qui sumitur et ipsius cibi quantitas. Si ex his omnibus conditionibus demonstrari possit, a-

ctionem hanc esse bonam, et in se bona est; contra autem mala. At praeter actiones bonas et malas distingui etiam solent actiones *indifferentes*, quae scilicet neque bonae sunt neque malae, seu quae ex ipsa actionum notione demonstrari non possunt vel bonae vel malae. Ita ex sola deambulationis notione demonstrari non potest, eam esse vel bonam vel malam. Quare deambulatio, seclusis circumstantiis, et non attento deambulantis fine, neque bona est neque mala. Haec actio generatim considerata seu *in specie*, ut dicunt, neque bona est neque mala. At si actio cum singulis circumstantiis consideretur, hoc est, ut vocant, *in individuo*, quaestio est inter philosophos; an dentur actiones indifferentes ita consideratae. Hanc philosophicam litem, quae tota de nomine agitari videtur, speciali conclusione expendemus. Verum quae in ipso huius articuli initio de obligatione diximus, graviorem aliam maiorisque momenti quaestionem suppeditant de obligationis origine atque principio.

Carneades qui (indice Cicerone *lib.* 2. *de oratore cap.* 38.) vi incredibili dicendi et varietate nullam umquam in suis disputationibus rem defendit, quam non probaverit, nullam oppugnavit, quam non everterit; quum adversus legatum ab atheniensibus Romam missum iuris naturalis defensionem susciperet; nullo validiori argumento ius naturale se tueri posse, arbitratus est, quam hac responsione; homines nempe ex utilitate sibi sanxisse iura, varia pro diversorum populorum moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mu-

tata : ius autem naturale revera esse nullum , ita ut iuris naturalis omnisque obligationis fons sola sit utilitas. A Carneadis sententia non longe abfuit Hobbesius , cuius impiissimum commentum iam antea obiter confutavimus : sibi nempe persuasit , legem naturae dari nullam , sed liberam voluntatem a Deo datam legis loco. Hinc colligit, omnis societatis principium et fundamentum esse sui ipsius conservationem atque privatam utilitatem. Inde concludit, homines singulos velle et posse aliis nocere et damnum inferre , ex quo principio nascitur bellum omnium adversus omnes. Supremis principibus tribuit omnem sine ullo limite auctoritatem , ex qua pendeant boni malique ratio et religio ipsa. Nullam esse adserit revelationis divinae obligationem , nisi voluntas principis vim legis adiunxerit. Haec sunt perniciosissima Hobbesii principia , quae vanissimo atque ementito methodi geometricae apparatu exornavit, in duobus arte venenoque plenis operibus , quorum uni titulus est : *de cive* , alteri autem : *leviathan.* Impiissima Hobbesii dogmata amplexus est Spinosa , qui naturalem hominis statum in iisdem fere principiis constituit , totumque fundavit. Liberam esse animi voluntatem , negavit Spinosa , ac proinde *fatalista* fuit. Homo scilicet necessario agit in hac hypothesi , et per causas naturales ad agendum necessario determinatur ; immo quum omnia tandem a Deo ita determinentur , ut nec Deus quidquam aliter determinare possit , in *spinosismo* ne fingere quidem licet obligationem divinam. Hoc tamen non obstante Spinosa conce-

dit, longe praestantius esse si homo ex ratione vivat, quam si vitam rationi contrariam agat, sed negat, hominem ex libera voluntate actiones suas rectae rationi conformare. Igitur homini non relinquitur aliter quam vivit, vivendi potestas; nullaque est obligatio divina ad actiones aliquas committendas vel omittendas. *Spinosismum* qui ab *atheismo* parum differt in metaphysica iam evertimus. Nunc vero ad vindicandam morum doctrinam contra hos aliosque eiusdem furfuris homines sit

CONCLVSIO I.

Omnis obligatio a divina volvntate emanat.

Prob. 1. Obligandi legesque praescribendi auctoritatem supremi dominii iure Deo competere, evidentissimum est. Hoc autem iure Deum usum fuisse, non minus est evidens. Etenim Deus hunc mundum universum ob aliquem finem creavit; res materiales et physicum mundi systema certis legibus regit, et sapientissime gubernat: divinam gloriam manifestant omnia Dei opera (*ex dem. in metaphysica*). ¿Ecquis autem crediderit Deum O. M., qui res materiales suprema providentia disponit, corporibusque omnibus leges et ordinem praescribit, puro casui et tumultuosae confusioni permisisse hominem ipsum natura rationali et libertate praeditum, boni malique capacem? Homo servandis legibus aptus atque obligationis capax

creatus est. Nemo autem sibi persuaserit, ab ente sapientissimo et perfectissimo sine fine ullo tot eximias dotes homini concessas fuisse. Et quidem quum ad divinae gloriae divinorumque attributorum manifestationem referantur omnia atque ordinentur, Deusque hunc finem voluerit; Deus iubet quoque, ut homo pro suarum facultatum modo ad hunc finem tendat atque conferat; quare homo actiones suas liberas secundum hunc finem divinamque voluntatem determinare debet. Porro *determinatio* illa regula est sive lex, cuî actiones omnes conformare obligamur; ergo datur obligatio. Quia autem divina sapientia postulat, ut obligatio homini praescribatur, obligatio illa divina est seu iuris divini, et a divina voluntate emanat.

His argumentis additur vis maxima, si gravissima, quae ex contraria opinione nascuntur incommoda, attente consideremus. ¿Quid de homine universaque societate fieret, si unusquisque suo arbitratu vivere posset? Si ex sola principum voluntate sine ulla ratione penderent leges omnisque obligatio, ex caeco animorum et cupiditatum impetu regerentur omnia: ¿ad quid ergo valeret divinum rationis donum? ¿Quid homini conferret considerandi, meditandi, deliberandi, iudiciumque suspendendi facultas, si tumultuosis animi adfectibus indulgere fas sit? Haec quidem maxima forent mala, si privatum quemque hominem spectamus. At si hominem in societate constitutum contemplemur, ¡quot et quantae timendae sunt calamitates omnino inevitaviles! Iura omnia perturbarentur, effrenis vivendi licencia iniustitiae,

perfidiae, crudelitati, vi cuilibet occasionem praeberet, liberumque campum aperiret. Nulla iam foret societatis dulcedo atque suavitas, sed bellis latrociniisque everterentur omnia. Ac tandem inveheretur miserrimus ille rerum status, quem homini naturalem fingunt Hobbesius et Spinosa. Neque est quod dicant, immoderatam licentiam legum poenarumque freno temperari ac reprimi posse, atque ex hac sola ratione leges originem habere. Etenim si rationis ordo exigit, ut ad servandam tranquillitatem tuendamque rempublicam statuantur leges, ¿quis sibi persuadere poterit rerum omnium creatorem, hominibus infinite sapientiorem eadem ratione usum non fuisse? Si paterfamilias ad custodiendum domus suae statum, filios suos legibus atque praeceptis dirigat: si princeps sapiens suum imperium constitutis legibus moderetur, vivendique licentiam temperet, ¿quis credere poterit, Deum communem omnium hominum patrem, rerum omnium dominum, qui tanto amore nos dilexit, tot tantisque beneficiis cumulavit, de universo humano genere ita parum curare, ut nulla obligatione, nulla lege salvos et incolumes nos servare voluerit? Id quidem suspicari, divinae sapientiae et bonitati omnino repugnat. Haec argumenta iam saepius attigimus, sed rerum nexus ipsaque materiae dignitas et magnitudo exigunt, ut eadem principia pro data occasione revocemus.

Prob. 2. Triplex obligationis species esse potest pro triplici legum specie. Alia nempe pertinet ad legem divinam, alia ad legem naturalem, quae

etiam divina est, tertia tandem ad legem humanam. Quod spectat ad iuris divini et naturalis obligationem, utramque a divina voluntate emanare, nullam dubitationem relinquunt, quae iam demonstravimus. Superest ergo tertia obligationis species. Quamquam vero ex praecedentibus satis manifestum sit, hanc tertiam obligationem a lege aeterna et naturali derivare; res tamen, quae gravioris momenti est, magna argumentorum vi confirmari debet. De humanae potestatis atque auctoritatis origine seorsum disserendi heic locus non est. Variae enim distingui debent imperiorum formae. Alia est potestatis ecclesiasticae, alia mere civilis origo, si hanc duplicem auctoritatem specialiter atque separatim consideremus. Verum haec pertinent ad ethicam particularem. *Legislationis* etiam humanae divinam auctoritatem heic generatim demonstrari satis erit. Postquam homines in societatem coaluere, recta ratio postulat, ut generis humani ordo, tranquillitas atque securitas serventur. Neque satis esse legem naturalem et divinam positivam, evidens est. Quamquam enim lex omnis etiam humana a purissimo legis aeternae fonte hauriri debeat; pro varia tamen hominum societate, pro diversa temporum et circumstantiarum conditione diversi emergunt casus suprema aliqua auctoritate definiendi atque dirimendi. Et quidem si privatus quilibet sibimetipsi lex esset, si nulla lege humana teneretur; in casibus difficilioribus homo etiam honestissimus, quid sibi agendum, eligere non posset: in casu quolibet homines cupiditatis suae aestu abrepti privata am-

plecterentur commoda, propriam utilitatem atque voluptatem unusquisque avide consectaretur. Quum ergo Deus pro qualibet temporum et circumstantiarum varietate rerum ordinem velit, atque ab aeterno decreverit, ipsa divinae providentiae ratio vult, ut in hominum societate vigeat suprema potestas, quae non solum legis divinae et naturalis custodiam tueatur, sed etiam pro utilitate, necessitate rectoque ordine leges praescribat. Itaque quum humana auctoritas in ipsis divinae providentiae legibus fundata sit; nullum dubium est, quin sacra atque divina sit humanae potestatis origo, ac proinde legum humanarum obligatio a divina voluntate emanat. Praeclarissimum atque elegantissimum est hac in re Ciceronis testimonium, *de somn. Scip. cap.3.*: *Nihil est illi principi Deo, qui hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam consilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur.* Quod reliquum est, magis elucescet ex variis, quae solvendae sunt, obiectionibus.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Liberam voluntatem nobis concessit Deus, ut unusquisque suo arbitratu vivere posset. Propriae felicitatis amorem cordibus nostris insitum omninoque insuperabilem, conscientiae testimonio experitur unusquisque. ¿ Ad quid ergo valerent praeclarae illae animi nostri dotes atque facultates, si Deus et nostram voluntatem et nostrae felicitatis amorem legibus coërcere voluisset?

Longe probabilius est, ex mera *politia*, ex communi hominum utilitate natas esse leges sine ulla divina obligatione. Quare sic argumentari licet: a divina voluntate nulla emanat obligatio, si ex animae nostrae natura contrarium evincitur, nullamque obligationem esse, eruitur: atqui ita rem se habere evincitur ex supra adductis; ergo nulla est obligatio a divina voluntate emanans. Resp. C. mai. N. min. Quod ad singulas obiectionis partes attinet, unusquisque se liberum esse sibique amicissimum, intime sentit. Proprio etiam conscientiae testimonio experimur, hunc ergo nosmetipsos amorem saepe falsum esse atque perversum, libero arbitrio nos frequenter abuti, ut vanam felicitatis umbram verae felicitatis loco amplectamur. His praemissis et ex ipso sensu intimo depromtis, iam facilis est responsio. Liberi arbitrii et rationis donum nobis concessit Deus O. M., ut bonum apparens a vero, sinceram beatitudinem a voluptatum illecebris distinguamus, ut tandem bonum vel malum libera voluntate prosequamur, atque ita *imputationis*, praemii scilicet vel poenae capaces simus. Quum autem ipsi etiam fulgentissimo rationis lumini oculos persaepe claudant homines, non solum rationis legisque naturalis splendore nos illustrare voluit Deus infinita bonitate, sed etiam positivas addidit leges, quibus dirigatur intellectus moveaturque voluntas. Hinc ergo manifestum est, liberi arbitrii utilitatem et propriae felicitatis desiderium cum obligatione stare omnino posse; immo si tollatur obligatio divina, nullam esse rationis utilitatem, iam demonstravimus. Quod

vero in obiectione adiungitur, ex mutua hominum utilitate natas esse leges, omnemque obligationem emanasse; ultro quidem largimur, ad commune societatis bonum tendere leges omnes, quum nos obligent, ut nostram statusque nostri perfectionem promoveamus. Verum privata utilitas a bono communi accurate distingui debet, si enim quid tibi utile videatur, non ideo ad id faciendum ius habes. Quum enim ius naturale in ipsa hominis rerumque essentia constitutum sit, utilitas sola ius dare nequit, sed accedere debet ratio aliqua, cur rem tibi utilem facere liceat. Et quidem cum privata utilitate non semper coniunctam esse obligationem, facile patet. Exemplo sit obligatio naturalis, qua dives egeno eleemosynam dare tenetur. Ius petendi eleemosynam egeno utile est, sed qui dat eleemosynam, nullam inde utilitatem percipit, sepositis praemiis divinis, quae ad iuris naturalis doctrinam minime pertinere adfirmant adversarii, quos nunc refellimus, deinde ob hunc alium errorem iterum refellendi. Itaque ius omne tollunt Hobbesius et Spinosa, qui potentiam et utilitatem iuris legumque omnium fontem statuunt. Licet haec opinio gentium privatorumque hominum saluti sit maxime noxia et omni virtuti contraria; haec tandem quorumdam *pseudopoliticorum* animos obsedit. Ceterum quum in his institutionibus saepe iam demonstratum sit, dari obligationem naturalem, quae ex ipsa hominis rerumque natura profluit, suamque in ea rationem habet; hunc periculosissimum errorem funditus evertimus.

Obiect. 2. Obligatio in rerum ordine suam habet rationem, atque ipse aeternus rerum ordo divinam voluntatem determinat. Itaque ab aeterna rerum relatione non ab ipsa voluntate divina proprie pendet obligatio. Ita si corpus *A* impellat corpus *B*, et *B* corpus *C*, atque *C* corpus *D*, improprie tantum corpus *D* diceretur impelli a corpore *C*; nam impulsus emanat a corpore *A*. Ergo pariter obligatio ab ipsa voluntate divina emanare minus proprie dicitur. Resp. dist. ant., et ipse rerum ordo pendet a voluntate divina, C. ant., et non pendet a voluntate divina, N. ant. et cons. Deus libere hominem resque omnes creavit, ac proinde praesens rerum ordo a libero Dei decreto, a libera Dei voluntate pendet. Re quidem vera Deus non potest rectum rerum ordinem non velle. Deus suae gloriae manifestationem non potest non velle, sine aliquo fine Deus agere non potest; hae enim forent imperfectiones in ente infinite perfecto, quod est absurdum. Verum quia perfectio nulla est, nisi quatenus divinae perfectioni et divinae voluntati conformis est obligatio in Deo ipso, in divina voluntate tota fundatur. In antecedentis probatione *causae effectusque naturales* cum *agente* et *patiente morali* perperam confunduntur, quae quidem duo distinguenda esse, praeter alias rationes plurimas ex effectibus evidens est. In primo enim casu habetur *necessitas naturalis*, in altero autem *convenientia moralis* dumtaxat. Itaque in praesenti casu aeternus rerum ordo considerari potest tamquam *causa naturalis*. At voluntas Dei est moralis et suprema causa. Por-

ro quaestio non est de naturali necessitate, ut in primo casu, sed de convenientia morali, ut in casu secundo. Ita obiicientem *Stratonicum* pseudophilosophum inducit Baylius, sed quam inepte, ex dictis manifestum est.

Obiect. 3. Homo ratione utens sibimetipsi lex est. Qui enim ratione valet, eaque utitur, cognoscit legem naturalem, quae rationis usu innotescit. Et re quidem ipsa etiamsi nulla daretur positiva obligatio, quae a legislatore emanaret; qui tamen ratione pollet, eaque utitur in dirigendis actionibus, ea faceret, quae sunt legis naturalis; neque id quod rectum non est, facit, etiamsi lege positiva fieri permittatur, aut etiam iubeatur. Et certe quum Deus ratione infinita utatur, non facit nisi quod perfectum est, etiamsi nullum agnoscat legislatorem, qui ipsum ad id faciendum obliget. Vnde sic argumentari licet: a Deo non emanat obligatio illa, quae a sola ratione derivat: atqui omnis obligatio a sola ratione derivat: ergo obligatio non a divina voluntate emanat. Resp. dist. ant., et ratio ipsa in divina essentia fundatur, C. ant., secus, N. ant. et cons. Responsio manifesta est ex demonstratis. Quum enim ratio rerum ordinem dictare debeat, quumque rerum exsistentia ac proinde et illarum relatio ex divina voluntate pendeat; evidens est, rationem ipsam in divina voluntate fundatam esse. Haec autem comparari debent cum iis, quae iam antea de intrinseca actionum moralium differentia diximus. Deus quidem quum ratione infinita utatur, quum sit ipsa infinita ratio; nullum legislatorem, nullam

legem praeter se ipsum potest agnoscere. At quum imperfecta omnino atque limitata sit humana ratio, legislatore nulli errori obnoxio eam dirigi necessum est. Quare comparatio illa, quae inter Deum et hominem instituitur, toto coelo a vero aberrat. Neque enim ratio infinite perfecta comparationem ullam admittere potest.

Obiect. 4. Viget naturalis obligatio etiam in hypothesi impiissima atheismi. Et quidem etiamsi atheus neget, Deum exsistere, non tamen negat legem naturalem, quae posita est in hominis rerumque natura. Hinc enim hominis rerumque naturam sine ulla Dei cognitione potest percipere. Et certe si aliquis exsecranda ratiocinatione ita argumentaretur: non datur Deus; ergo nulla datur obligatio ad actiones alias committendas, alias omittendas; argumentatio ista huic aequivaleret: non datur Deus, ergo nulla datur veritas. Porro quemadmodum atheus admittere tenetur differentiam inter veritatem et falsitatem propositionis, ita quoque negare non potest obligationem naturalem ad certas actiones committendas et omittendas. His positis sic argumentantur aliqui: a voluntate divina non emanat obligatio, si ipsa obligatio subsistat etiam in hypothesi atheismi; atqui in praedicta hypothesi re vera obligatio subsistit; ergo obligatio naturalis a Deo non emanat. Resp N. mai. et min. Primum quidem negamus *maiorem propositionem*. Quum enim insulsa aeque ac impia et abominanda sit atheismi hypothesis, dum quaestio instituitur de obligationis origine, veram obligationis originem purissimumque fontem investi-

gamus, non vero qualis fingi potest in hypothesi, quam nominasse horret animus. Quia tamen non desunt, et quidem magni nominis viri, quibus obligatio naturalis etiam in hypothesi atheismi subsistere videtur; hanc opinionem, ad quam impugnandam in capite praecedenti argumenta plurima iam suppeditavimus, heic evertere conabimur. Itaque negamus etiam *minorem propositionem*, et ad singulas probationis partes respondemus.

Intrinsecam actionum moralium differentiam ex ipsa Dei essentia pendere atque in ea fundatam esse demonstravimus cap. 1. Verum etiamsi atheus intrinsecam actionum moralium differentiam admitteret, ipsum tamen obligationem naturalem tollere necessum est, si suis velit stare principiis, neque actionum moralitatem cum obligatione potest confundere. Et quidem actionum moralitas illarumque differentiam tamquam obiectum intellectus haberi debet; at seclusa Dei exsistentia, haec sola differentia non determinat voluntatem. Illud ergo discrimen est, quod intellectus iudicium in propositionibus, quae vere percipiuntur, sit necessarium; at voluntas in suis determinationibus libera est. Itaque quum essentiales rerum differentiae non sint obiectum voluntatis, intrinseca differentia satis non est ad constituendam obligationem proprie dictam, sed legislatoris supremi, nempe Dei voluntatem accedere, necessum est. Itaque atheus, si aliquis sit ita impius, qui *dicat in corde suo non esse Deum*, adfirmare debet, seposita lege humana nihil esse licitum, nihil illicitum, sed id licitum esse dumtaxat, quod leges

humanae iubent vel permittunt: illicitum autem, quod eaedem leges prohibent, ac proinde iustum et iniustum, honestum et turpe, virtus et vitium ex sola hominum opinione penderent. Et re quidem ipsa nullam esse atheo obligationis notionem, immo nec ipsius legis naturalis, facile patet. Quum enim lex naturalis hominum erga Deum officia primario contineat; qui Dei exsistentiam negat, ipsa quoque hominum erga Deum officia negare oportet, ac proinde legis naturalis fundamentum evertit. Neque est quod dicatur, ab atheo non negari alias legis naturalis partes, quae nempe hominibus erga seipsos atque alios certa officia praescribunt. Etenim atheus hominem non consideraret tamquam Dei creaturam, nec finem a Deo in mundi creatione constitutum agnosceret, hominis perfectionem minime perspiceret, ac proinde quid sibi, quid aliis debeat, omnino ignoraret. Et certe amor erga nos metipsos est nostrae perfectionis amor, illud autem abstractum perfectionis nomen nihil reale significat, nisi consideretur in ente perfectissimo, quod omnem imperfectionem abhorret. Praeterea amor erga nosmetipsos est propriae felicitatis desiderium, quod nullo finito bono expleri et satiari posse, intimo conscientiae testimonio intelligimus. Itaque bonum infinitum atque aeternum, summum bonum, nempe Deum, appetimus. Sed haec in proximo articulo, ubi de praemiis et poenis, fusius explicabimus. In his enim institutionibus talis est rerum omnium nexus, ut necesario vinculo inter se coniungantur. Tandem amor erga alios est a-

lienae perfectionis atque felicitatis amor. Hic autem amor sine aliqua obligatione divina intelligi nequaquam potest, in nostrae praesertim lapsae naturae statu, in quo non obstante etiam lege divina aliquando in alios feliciores homines invidia atque odio flagrant plurimi. Ex his ergo patet, atheo ignotam esse obligationem naturalem. Quare obligatio in atheo mere politica foret, non vera et naturalis obligatio. Haec autem omnia magis ac magis confirmabuntur in proximo articulo, ubi sine praemiis ac poenis in altera vita exspectandis, ne societatem quidem civilem exsistere posse demonstrabimus. Quae quum ita sint, si cum atheo, qui legis naturalis exsistentiam in dubium vocat, in arenam descendere alicui contigerit, a Dei exsistentia sumendum est disputationis initium. Hinc immerito contrariae opinionis utilitatem, quae sane nulla est, magnopere praedicant aliqui, atheo scilicet legis naturalis principia demonstrari posse, nondum demonstrata Dei exsistentia.

Obiect. 5. A divina voluntate emanare non potest obligatio, quam leges civiles imponunt. Etenim obligatio illa non iniungitur auctoritate divina, sed mere *temporali*, et circa res temporales unice versatur. Haec autem potestas humana civilis non est a Deo, et re quidem ipsa nemo dixerit, a Deo emanare potestatem principum, qui legibus iniquis sanctae religionis iura subvertunt, qui verae fidei defensores poenis tormentisque exagitant. Quare sic concluditur, nimis generaliter expressa est divina obligationis origo, si auctoritas ipsa obligans non semper a Deo

emanet; atqui auctoritas principum, qui leges iniustas ferunt, a Deo non emanat; ergo non omnis obligatio a Deo emanat. Resp. dist. mai., si auctoritas obligans a Deo non emanet neque immediate neque mediate, C. mai., si a Deo emanet saltem mediate, N. mai., et dist. min. N. cons. Haec obiectio, quam antea breviter attigimus, maiori indiget explicatione. Et primo quidem obligationis nomine intelligimus veram obligationem, quae nec legi naturali nec religioni sit contraria; alioqui leges non solum nullam inducunt obligationem, sed contra ad illas non servandas obligamur. Porro de tali obligatione, de iniquis legibus sermo non est: *vae qui condunt leges iniquas*, Isaiae *cap. 10. v. 1.* Quod spectat ad divinam potestatis civilis originem, auctoritas humana civilis duplici modo considerari potest, vel *generatim* vel *privatim.* Certum quidem est, idque iam demonstravimus, Deum voluisse leges etiam civiles, ac proinde et legislatores seu principes. Itaque potestas hoc modo *generatim* considerata *immediate* est a Deo. Verum si potestas *privatim* seu in aliquo principe privato consideretur, talis privata auctoritas, quae vel electionis vel hereditatis iure obtinetur, *improprie* tantum a Deo *immediate* emanare diceretur. Haec tamen auctoritas a Deo est, quatenus nempe ex divina institutione princeps quilibet legum vigilantissimus custos esse debet, ipse quoque leges potest constituere, quibus rerum ordo, imperii pax et tranqu litas foveantur, atque omnia secundum divinae providentiae leges ordinentur.

Hinc Apostolus *ad Rom. cap. 13. v. 1.* ait: *omnis potestas a Deo ordinata est.* At si princeps sua auctoritate abutatur, iniquissimis legibus ad religionis detrimentum constitutis, iam supplicia quaelibet mortemque ipsam appetere potius quam contra sanctae religionis leges aliquid peccare tenemur, aliis autem legibus obedire paratissimi: *obedite praepositis vestris, et subiacete eis*, ait Apost. *ad Hebr. cap. 13. v. 17.* Porro manifestum est ex ipsa legum natura et ratione, ex divina illarum origine, legibus obediendum esse non propter poenam dumtaxat a legislatore infligendam, sed propter *conscientiam* seu ob violatam divinam legem: *qui enim potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Ceterum in iis, quae hactenus diximus de humanae potestatis origine, comprehendi non debet potestas *ecclesiastica*, quae spiritualis est et altioris ordinis. Christus enim ipse dixit Petro eiusque successoribus *Iohan. cap. 21. v. 16. et 17.*: *pasce agnos meos... pasce oves meas.* Reliquos apostolos eorumque successores episcopos ita adloquitur Christus *Lucae cap. 10. v. 16.*: *qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit.* Sed haec ad philosophicas institutiones non pertinent. In harum tamen institutionum progressu suo loco impugnabimur recentiores quosdam ex protestantium secta iuris scriptores, qui rerum civilium et religionis curam atque iurisdictionem potestati civili ex aequo competere adfirmant.

Obiect. 6. Dantur obligationes quaedam mere *civiles* seu *poenales*, in quibus nempe ratio agendi

est poena dumtaxat a legislatore infligenda sine ulla obligatione naturali. Et re quidem ipsa leges dari plurimas mere civiles, demonstrant *dispensationes*, *privilegia*, quibus a lege absolvuntur aliqui: ostendunt quoque *consuetudines*, quae *praescriptionis* iure legem abrogant. Porro obligatio naturalis vel divina, nullis dispensationibus, nullis privilegiis, nulla temporis praescriptione tolli potest. Ex quibus omnibus sic concluditur: a divina voluntate neque immediate neque mediate emanant obligationes illae, quae sunt mere poenales, et dispensatione, privilegio, aut etiam contraria consuetudine cessare possunt; atqui ita se habent leges plurimae; ergo plurium legum obligatio non emanat a voluntate divina. Resp. dist. mai., si haec, quae obiiciuntur, sine ulla ratione vel utilitate fiant, C. mai., secus, N. mai., et dist. min. N. cons. In hac obiectione, quam data opera heic proponimus, continentur multa seorsum et paullo fusius explicanda.

Lex poenalis duplex distinguitur, alia est *mere poenalis*, alia *mixta*. Prima est: *quae praeter praeceptum aut prohibitionem poenam in transgressores decernit*. Haec autem poena vel *coniunctive* vel *disiunctive* exprimitur. Ita si lex his verbis contineatur: *nemo pecuniam extra regnum extrahat, et qui extraxerit, solvet centum nummos;* poena coniunctive significatur. *Disiunctive* autem, si his verbis enuntietur: *nemo pecuniam extra regnum extrahat, vel solvet centum nummos*. Secunda legis poenalis species, quae *mixta* dicitur, poenam dumtaxat decernit non expresso

praecepto, neque expressa prohibitione. Talis foret lex ista: *qui frumentum ex regno exportaverit, solvet centum nummos.* His praemissis definitionibus, facile patet ex ipsa generali legis notione, nullam esse legem, quae obligationem aliquam naturalem non contineat. Et quidem lex quaelibet rectae rationi conformis esse debet, et ad bonum commune tendere. Qui ergo legem non servat, is contra rectam rationem bonumque publicum peccat. Quod attinet ad legem poenalem mixtam, nulla dubitatio esse potest. Addita enim poena ex vi praecepti nihil detrahit; immo illam auget atque confirmat; additur enim poena, ut lex strictius servetur. Quod spectat ad legem mere poenalem, in ea contineri etiam obligationem naturalem manifestum est. Legislator enim civilis poenam non potest iuste infligere nisi ob rationem aliquam, quae in praesenti casu nulla alia esse potest, quam transgressio legis; atque hinc patet, nullam esse legem ita poenalem, quae non sit saltem *virtualiter mixta.* Re quidem vera exsistunt leges poenales disiunctive expressae, quae ad alterutram dumtaxat partem obligant. Verum qui alterutram obligationis partem implet, non violat legem. Ita si lex ita statuat: *nemo vinum extra regnum evehat, vel solvat centum nummos.* Qui vinum extraxerit, centumque nummos solvere paratus est, hic legi satisfacit. Ex his autem facile solvitur quaestio in scholis agitari solita: ¿ *an dentur leges mere poenales?* Si res ita intelligatur, ut transgressor legis alicuius poenam dumtaxat ncurrere possit sine culpa ulla, quae ex obliga-

tione naturali fluat, evidens est, nullam huius nominis legem exsistere. At si legis mere poenalis nomine intelligatur lex disiunctive expressa, ita ut sine culpa quis poenam eligere possit, id aeque perspicuum est. Sed lex non violatur, quum duas partes pro arbitrio eligendas proponat. Igitur in hac quaestione de solo nomine disputari videtur. Quod autem religiosi quidam ordines habeant leges quasdam mere poenales sine obligatione ulla, quae culpam contineat, tales constitutiones improprie tantum leges dicuntur. Sunt enim mera statuta, quae ad disciplinam exteriorem spectant, quibus religiosae vitae sancta austeritas promovetur. At si quis statuta illa leges dicere maluerit, per nos licet. Tales leges esse disiunctivas ex legislatoris mente aperte patet. Sic enim intelligi possunt: *hanc corporis adflictionem patieris, vel hanc aliam poenam sustinebis.* Tales constitutiones poenam poenae substituunt. Haec satis sint de prima obiectionis parte, quod ad leges poenales.

Dispensatio definitur: *iuris provida relaxatio superioris auctoritate ad tempus concessa.* Porro iuris divini et iuris naturalis nulla fit relaxatio. Quum enim utrumque ius Deum habeat auctorem, qui est supremus hominum rerumque omnium dominus; nullus superior de iure naturali et divino aliquid relaxare potest, nisi a Deo auctoritatem acceperit, quam nemini concessit, neque etiam concedere potest, quod ad legem naturalem, quae tam immutabilis est, quam ipsamet essentia divina [*ex dem.*]. At quod spectat ad ius huma-

mum positivum, licitam esse dispensationem in certis casibus, ex ipsa legis natura manifestum est. Quum enim legitimi superiores possint leges ferre, possunt etiam, urgente causa aliqua, earum obligationem suspendere. At quum lex quaelibet nihil iubeat, quod non sit utile, quod aliquam boni communis rationem non contineat; hinc patet in nulla lege dispensationem valere, nisi aliqua sit dispensationis causa. *Vbi necessitas urget, excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est; utilitas, dico, communis, non propria. Nam quum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dispensatio est*: ait S. Bern. *lib. 3. de consid. cap. 4.* Idem dicendum est de *privilegio*, quod est *exemtio a lege*, non secus ac dispensatio, a qua tamen differt, quod nempe privilegium sit exemtio a lege servanda in gratiam aliquorum per modum legis perpetuae concessa. Illud ergo est inter dispensationem et privilegium discrimen, quod dispensatio neque per modum legis, neque in perpetuum, sed ad tempus tantum concedatur. Porro quum lex quaelibet ad bonum commune statui debeat, hinc patet, privilegia, quae per modum legis conceduntur, non nisi pro bono communi esse concedenda. Tandem quod spectat ad *consuetudinem*, haec definitur: *Ius in prima sui origine non scriptum, usu consensuque tacito introductum, quod tandem successu temporis vim legis adquirit.* Itaque consuetudo est legis quaedam species, quae tamen differt a lege proprie dicta, quod nempe lex a principe vel auctoritate

publica emanet, statimque scripto redigatur. At pleraeque consuetudines populorum consensu atque usu invectae sunt, et nonnisi post longum tempus scripto exaratae. Porro ut consuetudo quaelibet vim legis habeat, legemque antea latam abrogare possit, necessum est, consuetudinem illam bono communi non solum utilem esse, sed requiruntur conditiones aliae, quibus si consuetudo non fuerit munita, lex contraria vim suam non amittit. Oportet nempe, ut nec legislator, nec ii, quibus ex officio incumbit legum custodia, consuetudini contradixerint; et si contradixerint aliquando, desierint postea contradicere. Necessum est praeterea, ut consuetudo a certo tempore legibus definito vigeat. Si autem consuetudo his firmetur conditionibus, vim legis adquirit, illaque adquisitio *praescriptio* dicitur. Satisfactum iam est singulis propositae obiectionis partibus. Ex responsione autem patet, quam sedulo cavendus sit dispensationum, privilegiorum atque consuetudinum abusus.

CONCLVSIO II.

DANTVR ACTVS INDIFFERENTES IN SPECIE; NVLLI AVTEM SVNT ACTVS INDIFFERENTES IN INDIVIDVO.

Prob.: Prima pars est evidens ex actionum indifferentium definitione. Actio enim dicitur indifferens, quae per *determinationes essentiales* seu per *notionem intrinsecam* ipsius actionis neque bona neque mala demonstrari potest, Tales autem

esse actiones plurimas, in dubium vocari non potest. In hoc sensu indifferentes sunt actiones omnes, quae nulla lege praecipiuntur vel prohibentur. Vulgatissimum est deambulationis exemplum. Deambulatio absolute considerata seclusisque circumstantiis neque bona neque mala est.

Secunda pars non minus evidenter ex antea demonstratis colligitur. Etenim si actio aliqua in se indifferens propter *determinationes accidentales* ad nostram statusque nostri perfectionem tendat, in bonam abit, contra autem mala evadit. Et quidem ex natura nostra rationali colligitur, rectae rationi conformandas esse actiones singulas: ob finem aliquem semper agendum esse; alioqui caeco impetu et belluarum more operari creaturae rationali aliquando liceret: finis autem, quem in singulis actibus intendere debemus, est nostra statusque nostri perfectio. Si ergo nullum finem intendamus, vel ab hoc fine aberremus, aut universalis actionum nostrarum finis quomodocumque frustretur, iam actio *absolute* et *in specie* indifferens malitiam intrinsecam contrahit. Et contra actio fit intrinsecus bona, si rectus debitusque finis proponatur. Praecedenti exemplo res illustrabitur. Si deambulatio ad corporis salutem vel mentis levamen suscipiatur, actio bona est. At si deambulatio sine ulla ratione fiat vel perverso fine, aut a negotiis distrahat, quibus vacare ex officio incumbit, iam deambulatio malitiam intrinsecam habet. Huius quaestionis probationem concludam cum S. Augustino *lib. 2. de peccatorum meritis cap. 18: voluntas, mirum, si potest in medio quo*

dam ita consistere , ut nec bona nec mala sit, aut enim iustitiam diligimus , et bona est , . . . aut si non omnino diligimus , non bona est.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Intrinsecam actionis alicuius malitiam constituit transgressio legis , actio nempe essentialiter mala est , si legi vel legislatoris voluntati contraria sit ; secus autem actio essentialiter bona est , quae legi vel legislatoris voluntati conformis est. Porro certissimum est , actiones esse multas , quae nulla lege divina vel humana praecipiuntur aut prohibentur , ac proinde actiones illae libero arbitrio permittuntur , ideoque committi possunt vel omitti pro libera voluntate. Vnde sic argumentantur aliqui : vel dantur actiones indifferentes etiam in individuo , vel nulla erit differentia inter actiones intrinsecus bonas aut malas, atque actiones indifferentes ; quaelibet enim actio suam haberet honitatem lege praescriptam , vel suam malitiam lege prohibitam ; atqui hoc est falsum ; ergo et conclusio. Resp. dist. mai. , quaelibet actio suam haberet bonitatem aut malitiam vel *necessariam* vel *hypotheticam*, C. mai., haberet semper bonitatem aut malitiam *necessariam*, N. mai., et dist. min. N. cons. Quae de actionum indifferentium bonitate et malitia demonstravimus, sumto ex logica exemplo illustrari possunt. Ostendimus in logica , duplicis generis esse praedicata. Alia scilicet *absoluta* sive *essentialia* , per quae res quaelibet tamquam certi generis vel certae spe-

ciei concipitur. Alia vero praedicata sunt *hypothetica* quae rei non conveniunt, nisi propter determinationes quasdam accidentales essentialibus advenientes. Haec nempe est differentia, quam inter propositiones absolutas et hypotheticas constituimus. Simili modo bonitas vel malitia, quae de actionibus liberis praedicatur, considerari potest vel tamquam *praedicatum absolutum*, quod actioni tribuitur, per quod actio certi generis aut certae speciei intelligitur, vel potest spectari tamquam *hypotheticum*, quod actioni tribui nequit, nisi determinationibus essentialibus accedant aliae accidentales. Hinc propositiones, quibus enuntiatur, actionem aliquam esse bonam vel malam, in priori casu sunt absolutae, in posteriori autem hypotheticae. Quemadmodum autem omni propositioni sive absolutae sive hypotheticae veritas inest vel falsitas, ita quoque bonitas aut malitia non minus humanis actionibus convenit, sive absoluta fuerit sive hypothetica tantum bonitas aut malitia. Haec autem intercedit differentia inter actiones per se bonas aut malas, et actiones per se indifferentes, quod actiones per se bonae aut malae tales demonstrentur ex ipsa actionis notione seu ex determinationibus essentialibus; actiones autem indifferentes bonae vel malae demonstrentur ex determinationibus accidentalibus, quae simul cum essentialibus actionem ipsam constituunt. Itaque ex ipsa etiam notione actionum indifferentium, nempe ex determinationibus essentialibus simul cum accidentalibus ostendi potest, utrum tendant ad nostram statusque nostri perfectionem

hoc est, utrum habeant bonitatem intrinsecam; illud tamen est discrimen, quod tales actiones bonitatem habeant dumtaxat accidentalem sive hypothetice necessariam, aliis autem actionibus competat bonitas absolute necessaria. Hoc tamen non obstante discrimine, actiones indifferentes habent bonitatem intrinsecam, quatenus scilicet bonitas intrinseca opponitur *arbitrariae*, quae ex solo superioris arbitrio pendet, et ex ipsa actionis notione nullo modo potest demonstrari. Porro quamvis actiones indifferentes, quod ad determinationes essentiales, nulla lege iubeantur vel prohibeantur, tamen, quod ad determinationes accidentales et circumstantias, legi subiiciuntur, ut ex dictis manifestum est.

Inst. 1. Si actiones quaelibet etiam indifferentes intrinsecam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis et determinationibus accidentalibus desumant; iam actiones etiam indifferentes ad finem intrinsecus et ex se bonum referre tenemur. Porro finem hunc intrinsecus bonum, qui est Deus ipse et divinorum attributorum manifestatio, sibi proponere non possunt, qui Deum exsistere negant vel ignorant. Vnde sic argumentantur aliqui: si actio etiam indifferens ad Deum tamquam ad ultimum finem referri debeat, vitiosa ac proinde et peccata forent omnia infidelium opera: atqui id falsum esse docet sacra theologia: ergo nulla est solutio. Resp. dist. mai., si actio quaelibet ad Deum referri debeat *actu* et *explicite*, C. mai., *virtualiter* et *implicite*, N. mai., et dist. min. N. cons.

In his institutionibus philosophicis sermo non

est de nostris actionibus ad Deum referendis ex motivo *caritatis* ; res ad theologos pertinet. Negamus tantum , aliquas esse actiones ita indifferentes , ut ad Deum ne virtualiter quidem et implicite referri debeant , ex motivo scilicet alicuius virtutis et honestatis : *sive manducatis , sive bibitis , sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite* : inquit Apost. *ad Corinth. epist. 1. cap. 10. v. 31.* Porro vir infidelis agere potest ex fine honesto ratione ordinis et convenientiae. Ita potest inopem sublevare ex amore humanitatis, aliosque similes actus lege naturali praescriptos ex amore iustitiae elicere. In hoc autem casu vir infidelis actionem suam ad Deum aliquo modo referre dicendus est , virtualiter nempe et implicite. Nam *iustitia , ordo, ratio, convenientia* ¿quid aliud sunt , nisi Deus , aut certe quidam divinitatis radius , quo Deus quodammodo mentibus nostris adfulget? Igitur actiones illae sunt bonae in *ordine naturali ,* ea scilicet bonitate , quae digna est mercede aliqua *temporali ,* ut docet S. Augustinus *lib. 5. de civit. Dei cap.* 12. At bonae non sunt in *ordine supernaturali* , ea scilicet bonitate , quae salutem aeternam meretur. Ex his igitur patet , omnia infidelium opera non esse peccata in *ordine naturali.* Si tamen spectentur in *ordine supernaturali* , improprie vocari possunt peccata , quatenus scilicet carent ea rectitudine debita , qua referantur ad beatitudinem supernaturalem. Probe autem observandum est , recepta in scholis vocabula *actu* et *explicite* , *virtualiter* et *implicite* in alio sensu a nobis adhiberi , quam

qui a theologis usurpari solet. Per *relationem virtualem* ad Deum eam intelligunt relationem, quae procedat ex actuali relatione praecedente. Haec scilicet virtualiter perdurare censetur, quamvis de Deo actu non cogitemus in ipso actionis exercitio. Ita si quis domo exiens paratam habeat pecuniam, quam ex amore Dei et proximi pauperibus distribuere intendit, is postea vi *primae intentionis* propter Deum agere censebitur *virtualiter*, etiamsi in ipsa eleemosynae distributione de Deo actu non cogitet. At si in distribuenda eleemosyna primam intentionem renovaverit, relatio haec est *actualis*. Patet autem, in hac theologica distinctione contineri amorem Dei et supernaturalem actionis bonitatem. Nos autem heic consideramus dumtaxat bonitatem naturalem seu honestum actionis finem. Quod spectat ad bonitatem supernaturalem, gravissimam quaestionem hanc summo studio tractant theologi. Vnum dumtaxat obiter monere liceat, nos non teneri omnes omnino actiones sigillatim elicere ex motivo seu adfectu caritatis; alioquin omnia opera infidelium, immo et fidelium in statu peccati manentium essent peccata, qui est error ab ecclesia damnatus. Porro *caritatis* nomine heic intelligitur virtus theologica, qua Deum super omnia, et cetera propter ipsum diligimus.

Obiect. 2. Dantur actiones quaedam omnino *indeliberatae*, quae fiunt sine attentione ulla, sine deliberatione, et ex mera consuetudine. Ita deambulationi ludoque vacare solent plerique homines ex consuetudine tantum, nihil soliciti de a-

ctionum illarum fine. Actio per se bona elici etiam potest absque ullo proposito fine. Ita si quis eleemosynam pauperibus distribuat aliis cogitationibus distractus, nulloque humanitatis fine excitatus, talis actio per se bona in hoc casu mala non est, quum nullo perverso fine corrumpatur, neque etiam bona moraliter dici potest, quum sine ullo fine eliciatur; superest ergo ut sit indifferens. His positis sic argumentari licet: admitti debent actiones quaedam indifferentes, si actiones indifferentes in specie, immo actiones etiam bonae, sine ullo fine elicitae, neque bonae sint, neque malae moraliter; atqui ita se habent actiones plurimae, ergo dantur actiones indifferentes in individuo. Resp. dist. mai., si actiones illae sine ullo fine eliciantur, ita ut nullo modo sint deliberatae, actiones in hoc casu sunt indifferentes, C. mai., secus, N. mai. et dist. min. N. cons. Conclusionem nostram directe non petunt, quae heic obiiciuntur: agimus enim de actibus *deliberatis* atque *humanis*. Itaque aliae sunt actiones *deliberatae*, quae fiunt ab homine humano modo operante, hoc est, consulto et cum deliberatione voluntatis, quae ideo dicuntur actiones *humanae*. Aliae autem actiones dicuntur *indeliberatae*, quae sine ulla praevia deliberatione et attentione fiunt, quae ideo non dicuntur actiones humanae, sed *hominis* tantum. Porro in praesenti conclusione sermo est dumtaxat de actionibus humanis, quas moraliter indifferentes *in individuo* umquam esse negamus. At si actiones sint omnino indeliberatae, ita ut non sint humanae, sed

hominis tantum ; iam tales actiones nullam habent bonitatem neque malitiam moralem. At maxime cavendum est , ne latius accipiatur actionum indeliberatarum nomen. Actionem indeliberatam eam intelligimus , quae tollit omnino voluntarium ita , ut actio illa non sit voluntaria neque *actu*, neque in *causa praecedenti*. Praeterea de actionibus indeliberatis id tenendum est , quod de ignorantia vincibili antea demonstravimus , nempe *indeliberatio vincibilis* , quae potuit et debuit vitari , est intrinsecus et moraliter mala. Quare incogitantia moraliter mala est , ac proinde et actio ipsa , quae a nobis non cogitantibus exercetur , si incogitantiam atque indeliberationem hanc facultatum nostrarum usu impedire licuerit. Ita etiam intrinsecus et moraliter malae sunt actiones ex prava consuetudine commissae , quamvis sine perfecta deliberatione. Illa enim indeliberatio voluntaria est in causa praecedenti non retractata. Prolixius foret alia exempla adferre. Satis sit observare , omnem actum esse humanum seu voluntarium , qui fit ab homine humano modo operante. At si vis homini inferatur , si metus gravis incutiatur , si homo operans ignorantia invincibili laboret , si actio ipsa omnem voluntatis consensum et deliberationem antecedat ita , ut a machina potius , quam a ratione proficisci videatur ; iam actio non est voluntaria , ac proinde nec bona nec mala moraliter. Ceterum quantam attentionem in singulis actionibus adferre teneamur , monet Christus Dominus *Matth. cap. 12. v. 36.* : *omne verbum otiosum , quod locuti fuerint homi-*

nes, reddent rationem de eo in die iudicii.

Obiect. 3. Dantur omissiones indifferentes, alioqui nullum foret discrimen inter *consilium* et *praeceptum*; ergo datur etiam humana actio indifferens, omissio enim est *actio privativa.* Resp. dist. ant., datur omissio indifferens, quae ab expressa voluntatis deliberatione non oritur, C. ant., quae a voluntatis deliberatione expresse proficiscitur, N. ant. et cons. Multa non imperata omittuntur, quorum omissio nec laudem meretur nec vituperium, quum sine ulla expressa voluntatis deliberatione omittantur. Ita *laicus*, qui necessariis negotiis vacat, minime recitat divinum officium, multaque non imperata omittit, de quibus ne cogitat quidem, nec cogitare tenetur, quum aliis rebus et quidem iustis ac necessariis animum adiungere debeat. At si omissio aliqua ab expressa voluntatis deliberatione oriatur, necesse est, eam esse vel bonam vel malam. Nam ordo postulat non tantum, ut recte agamus, sed etiam ut quaecumque deliberate omittimus, iusto omittamus. Ita si laicus certa quadam occasione apud se ipsum sic statuat: *nolo recitare divinum officium, quum ab eo sim immunis:* illius finis proximus est ea gaudere immunitate, qua a divini officii recitatione eximitur. At non potest illa libertate frui, ut interim nihil agat, sed ut officio suo satisfaciat, vel certe ut honeste et ad vires reparandas quiescat, et deinde ad laborem alacrius redeat. Vnusquisque enim temporis sui rationem reddere debet; ipsique otiosi homines, qui tota die nihil agunt, hoc ipso, quod nihil agunt,

non sunt a culpa immunes, quum homo ad laborem sit natus, et quilibet *in sudore vultus sui*, hoc est, suis officiis vacando, *pane suo vesci* debeat. Itaque si quid non imperatum consulto omittamus, necesse semper est, ut boni finis gratia omittatur, non secus ac qui agit, etiam cum id agit, quod sibi imperatum non est, debet convenienti modo et propter bonum finem agere, alioquin actio est intrinsecus mala. Ita si quis laicus divinum recitet officium, oportet, ut se gerat modeste et attente, non iocando, non negligenter, non propter inanem gloriam et ut religiosus appareat, sed propter Deum. Aliter quippe oratio, quae est actio intrinsecus bona, moraliter mala evaderet.

ARTICVLVS III.

De praemiis et poenis.

I.

Praemium dicitur: *bonum cum actione connexum, tamquam motivum ad eam committendam vel omittendam.* Contraria ratione poena dicitur: *malum, quod actioni ad committendam vel omittendam tamquam motivum a legislatore adiungitur.* Porro confundi non debet *praemium* cum *mercede*. Praemium nempe nullam in eo, qui bonum confert, obligationem importat, contra autem *merces*. Differentiam exemplo illustrabimus. Si pater filio in praemium diligentiae nummum aureum dederit, nummum illum filio conferre ne-

quaquam tenetur: hinc nummus praemium dicitur. Aliter vero sese res habet, si pater nummum aureum solverit praeceptori, qui filium in aliqua disciplina erudiret: pecunia illa solvitur ex contractu pro opera praestita, et merces vocatur. Igitur qui praemium dat, minime obligatur; at obligatur, qui mercedem solvit. Malum cum actione necessario connexum dicitur *poena naturalis*; quod vero connectitur cum actione libera ex legislatoris voluntate, dicitur *poena positiva.* Similiter bonum cum actione necessario connexum, vocatur *praemium naturale*; quod vero connectitur cum actione libera ex mera dantis voluntate, *praemium positivum* appellatur. Has autem definitiones explicabimus, additisque exemplis in bono lumine collocabimus. Praemium positivum ex *dantis* voluntate, poena autem positiva ex *legislatoris* voluntate proficisci dicitur. Et quidem praemia ab aliis, quam a legislatore saepius liberaliter conceduntur; at poenae in iure civili non possunt infligi, nisi ab eo, qui habet ius puniendi, nempe a legislatore. Porro in praecedentibus definitionibus *mali* nomine intelligi debet malum *physicum*, quo nempe ob malum *morale* aliquis castigatur. Accurate autem distingui debet *poena naturalis* a *poena positiva.* Haec ultima ex mera legislatoris voluntate pendet, *poena* autem *naturalis* per se inevitabilis est. Ita homo intemperanter vivens corporis vires labefactat et destruit; nec homo intemperans hoc malum evitare potest, quamdiu intemperantiae indulget. Simili ratione, mutatis mutandis, intelligitur discrimen inter *praemium natu-*

rale et *praemium positivum*. Inde etiam patet, quid sit discriminis inter obligationem *naturalem* et obligationem *positivam*. In obligatione naturali actio committenda repraesentatur tamquam *per se bona*; actio autem omittenda exhibetur tamquam *per se mala*. At in obligatione positiva actio committenda repraesentatur tamquam bona ex legislatoris voluntate, atque etiam ex arbitrio legislatoris tamquam mala repraesentatur actio omittenda. In eo igitur differt obligatio naturalis a positiva, quod illa *necessaria* sit, haec vero *arbitraria*. Si legi positivae adiiciatur poena, haec poenae comminatio dicitur *sanctio poenalis*. Ita sanctio poenalis est lex, quae mortis poenam in fures decernit. Sanctio etiam poenalis est tremenda neque satis meditanda Christi Domini sententia, qua suppliciis aeternis damnantur reprobi.

II. Inter poenas divinas recenseri debent mala physica, quae ob perpetratas actiones malas ex rerum omnium nexu naturaliter hominibus eveniunt, tum etiam mala, quae ipsas hominum actiones consequuntur. Etenim Deus mundum universum gubernat, omniaque ad certos fines dirigit. Itaque mala physica suum habent usum atque finem a Deo intentum. Porro mala illa a Deo intendi non possunt, quatenus mala sunt: illa igitur intendit Deus, quatenus sunt bona, nempe quatenus sunt poenae, quibus homines improbi ob malum morale puniuntur, a malo ad bonum excitantur. Et re quidem ipsa sacra scriptura tamquam peccatorum poenas saepe inculcat mala physica, quae hominibus in hoc mundo accidunt

Haec mala, velut poenas, legis transgressoribus significat Moses, comminantur prophetae, sed poenae illae improprie dicuntur mala; sunt enim hominibus bona, utilia, divinae iustitiae et bonitati consona. Ceterum diligenter observandum est, nos heic sermonem habere de praesenti rerum hominumque statu, neque ad hunc locum pertinent quaestiones gravissimae inter theologos agitari solitae; non enim moralem theologicam, sed philosophicam explicandam adgredimur. Porro quae diximus de malis physicis, contraria ratione intelligi debent de bonis physicis, quae hominibus ob bonas actiones eveniunt, nempe praemia divina sunt. Itaque actiones malae suas habent poenas naturales, atque etiam, si non semper humanas, saltem quae magis formidandae sunt, divinas positivas. Similiter actiones bonae sua habent praemia naturalia, itemque praemia positiva divina. At manifestum est, tamquam praemia haberi non posse bona physica, quae homini malas actiones perpetranti persaepe eveniunt ex naturali rerum nexu. Etenim quum Deo malum placere nequeat, quidquid boni physici hominibus malas actiones perpetrantibus contingit, ob malas actiones contingere non potest, ac proinde *earum* praemium non est. Itaque bonitati divinae acceptum ferendum est, si homo improbus in iis ponatur circumstantiis, sub quibus bonorum physicorum compos et particeps esse, iisque frui possit. Quare bona physica divinae erga improbos homines misericordiae testimonia reputanda sunt, quibus proinde homines ad meliorem frugem excitati

et reduci debent. Haec autem doctrina est omnino consentanea sacrae scripturae, quae passim commendat infinitam bonitatem, qua Deus, immissis in humanum genus malis physicis, nos ad poenitentiam invitat. Ceterum, quae pertinent ad mala physica, fusiùs explicavimus in metaphysicis institutionibus, ubi manichaeae haereseos restauratorem Baylium valide confutavimus.

III. Ex voluntatis humanae natura colligitur, ad servandas leges hominem obligari poenis atque praemiis. Etenim voluntas humana sine motivis sese non determinat; motivum *volitionis* est repraesentatio boni, motivum autem *nolitionis* est repraesentatio mali; sed malum poena est, bonum autem praemium. Quare si legislator poenam et praemium cum lege aliqua connectat, his motivis homo obligatur ad servandam legem. Accurate autem observandum est, *obligationis* nomine nullam a nobis intelligi necessitatem, sed dumtaxat motivum agendi vel non agendi. Porro his motivis obtemperare vel resistere pro sua libertate potest humana voluntas. Re quidem ipsa non repugnat, ut aliquis nullo poenae metu, nulla praemii spe excitatus legem servet, hac sola ductus ratione, quod superior ita iubeat. Hic quidem obligationi naturali satisfacit, quum voluntas superioris naturaliter obliget inferiores (*ex dem.*). Qui eo sunt animo ad obediendum paratissimo, obligatione positiva nullum opus habent. At quum obligationi naturali non satisfaciant omnes, positiva obligatio naturali addenda est, ut lex a pluribus servetur. Haec autem in sequenti conclusione ar-

gumentis plurimis confirmabimus. Hacterius sermonem habuimus de praemiis et poenis generatim consideratis, at de futuro alterius vitae statu gravissima quaestio est, totius religionis basis et fundamentum. Quamvis de hac veritate, quae timoris speique plenissima est, nullam dubitationem relinquat divina revelatio, quia tamen ex solis ethices principiis adversus incredulos impiissimosque homines demonstrari potest, ideo sit

CONCLVSIO.

Post corporis mortem in altero vitae futurae statu bonos manent praemia, malos autem poenae.

Prob. 1. ex animae nostrae natura. Iam demonstratum est in metaphysica, animam nostram rationalem esse et liberam. Haec iustum ab iniusto discernit, intimo conscientiae testimonio morum principia novit, nosque ad certa officia natos esse cognoscit, supremum Dei in res omnes dominium profitetur, nostrasque omnes actiones ad divinam gloriam dirigendas esse ignorare non potest, si sua ratione utatur. ¿Ecquis autem crediderit, animam tot eximiis facultatibus praeditam, quae ad rationem, ordinem et virtutem nata est, belluarum instar perire sine praemiis ullis aut poenis pro recto vel perverso facultatum usu? Animam nostram suis facultatibus convenienter uti vult Deus: et quidem sincera voluntate a- rectum earumdem facultatum usum leges hominid

bus praescribit. Omni autem caret verisimilitudine, Deum omnipotentem, infinita bonitate et sapientia praeditum, suae legis observationem constitutis poenis et praemiis non urgere. Et quidem ipsi homines legislatores poenarum motiva suis legibus adiungunt, nec tamen obstantibus suppliciis humanis, persaepe violantur leges. Nemo autem sibi persuadebit, Deum supremum legislatorem, qui rectum ordinem vult, nosque ad hunc ordinem creavit, ea neglexisse praemiorum poenarumque motiva et adiumenta, quibus ordo maxime promovetur. Et certe talis est corruptae huius naturae status, ut homines plerique sese carissimos habeant, et fere unice diligant. Porro si nulla essent in altero vitae futurae statu speranda praemia, nullaque timenda supplicia; iam malesano et perniciosissimo sui ipsius amori quisque indulgeret: omnia posthaberet rebus suis, ad augendas fortunas, et ad comparandam, quae sola speranda foret, huius vitae felicitatem: perversi homines nulla praetermitterent crimina, quoties poenas legibus civilibus constitutas liceret effugere. Itaque non solum pura animae nostrae natura, sed etiam praesens naturae per peccatum depravatae status, id omnino postulant, ut Deus O. M. bonis praemia, malis autem poenas in altera vita constituerit. Ceterum studiosi iuvenes heic data occasione legere debent, quae de animae immortalitate demonstravimus in metaphysica.

Prob. 2. ex divina iustitia. Et primum quidem praesentem rerum statum attente contemplabimur. Quamvis boni piique homines vera sinceraque fruan-

tur felicitate, quae est bonum conscientiae testimonium, innumeris tamen exemplis comprobatum est, sanctissimos quoque homines malis physicis et calamitatibus aliquando premi atque adflictari; contra autem homines improbos bonis physicis atque fortunis cumulari et beari. Nulli fere sunt illibatae etiam vitae homines, qui improborum invidiam, calumniam, vexationem experti non fuerint. Re quidem vera honestissimi homines plurimi auctoritate, opibus, aliisque huius vitae fortunis beati exsistunt. Sed humanae vitae historia demonstrat, perversissimos quoque homines omnibus huius vitae bonis floruisse. *Virtus* persaepe *laudatur et alget*; immo non desunt scelestissimi homines, apud quos non virtus, sed vitium in praetio habetur.

Haec quidem mala genuit hominum improbitas. At calamitates publicae, quibus humanum genus aliquando castigat divina iustitia et bonitas, malos bonosque communi ictu feriunt; immo saepe contingit, ut calamitatibus illis minus obnoxii sint homines criminibus immersi. Ita fames, pestis, atrox bellum in homines innocentes aliquando saeviunt, et reis parcunt. Adoranda quidem est divina providentia, quae res omnes ad perfectissimos fines dirigit, ¿sed in animum sibi inducere quis poterit, Deum infinita iustitia praeditum bona et mala, fortunas atque calamitates tanta hominum bonorum iniuria in genus humanum effundere, legis divinae praevaricatores beneficiis cumulare, contra vero eiusdem legis fideles observatores miseriis adfligere? Internum quidem

purae conscientiae solatium maximae felicitatis loco esse debet. At quisquis propriam conscientiam interrogaverit, is procul dubio fatebitur, se non ita adfectum sentire animum, ut bona omnia, existimationem, quietem, vitamque ipsam profundere paratus sit sine ulla praemii spe, sine ullo tormentorum metu. Nemo certe sibi persuadebit, *Dei amicos* tot tantisque miseriis in hac vita aliquando cruciari, nisi Deus in altera beatiori vita iis praemia rependat, contra autem perversis hominibus *Deique inimicis* supplicia. Sine altero vitae futurae statu Deus foret iniquus bonorum malorumque dispensator. In Deo autem vel minimam iniustitiam cogitare horret animus. Et re quidem ipsa gentiles philosophi qui futurum alterius vitae statum negarunt, divinam quoque providentiam omnemque religionem negare non dubitarunt.

. . . . *Omnia rebar*
Consilio firmata Dei, qui lege moveri
Sidera, qui fruges diverso tempore nasci.
Sed quum res hominum tanta caligine volvi
Adspicerem, laetosque diu florere nocentes,
Vexarique pios, rursus labefacta cadebat
Religio . . . . . . ut canit poëta Claud.

Prob. 3. ex ipsa societatis civilis natura. Hoc probationis genus, de quo frequentem antea mentionem iniecimus, heic proprio loco fusius explicandum est. Ea est societatis civilis forma atque constitutio, ut legum vi crimina publica refrenari quidem possint; at legibus nequaquam reprimuntur privata occultaque scelera, quae tamen

societati civili longe graviora adferunt damna. Et quidem si manifestum inimicum quis habuerit, eum facilius repellet; at si occultus hostis clanculum et veluti per cuniculos alteri insidiatus fuerit, iam dolus evitare vix poterit. Nemo nescit, quot et quanta ex hominum improborum fraude, malis artibus, atque ex omni occultorum criminum genere in societatem civilem detrimenta redundaverint. Praeterea nec vitia omnia legum civilium freno comprimuntur, nec virtutes omnes severe praescribuntur. Etenim libidini, cupiditati, ambitioni, superbiae aliisque internis id genus vitiis plurimis nullas poenas, nulla frena ponunt leges. Amor proximi, liberalitas in pauperes, erga adflictos atque oppressos benignitas, accepti beneficii memor gratusque animus aliaeque virtutes multae nulla lege civili stricte praecipiuntur. Porro si tot tantisque criminibus nulla parata sint supplicia neque in hac vita neque in futuro alterius vitae statu; in humanam societatem pleno agmine irruerent scelera omnia, atque hinc totius societatis pernicies atque exitium. Simili modo si beneficos liberalesque homines, acceptorum beneficiorum memores aliisque virtutibus praeditos nulla maneat praemii spes, de omnibus societatis humanae officiis actum omnino esset, nulla foret mutua hominum amicitia, nulla liberalitas, nulla beneficiorum memoria: miseriis oppressi languescerent inopes et perirent. De his singulis virtutibus idem dici posset, quod de *grato animo* praeclare scribit Seneca *de benef. lib.* 4.: *ut scias per se expetendam esse grati animi adfectionem, per*

se fugienda res est ingratum esse, quoniam nihil aeque concordiam humani generis dissociat ac distrahit, quam hoc vitium. Haec de criminibus occultis, quae civilibus poenis subiacere non possunt, atque etiam de virtutibus plurimis, quae stricta legum civilium vi non iubentur, satis dicta sint. Ex quibus demonstratum omnino est, civilem societatem, quae mutuis hominum officiis coalescere et coagmentari debet, sine praemiorum spe et poenarum metu vigere non posse.

Quod spectat ad crimina manifesta et in tribunalium luce posita, haec quidem civilibus legibus castigantur; validissimum iustitiae propugnaculum sunt poenae legibus constitutae, quantum hominibus licet. Verum ad servandam societatis civilis salutem hae satis non sunt: poenas divinas aliumque vitae futurae statum adiungi necesse est. Et quidem scelera committuntur plurima, quae civilium legum poenas effugiunt: furta, homicidia aliaque gravissima scelera fuga aliisque artibus inulta persaepe remanent, et suppliciis civilibus sese subducunt. Leges humanae ad iustitiae normam et severitatem non semper sunt compositae: aequissimae etiam leges singulos casus continere non possunt. Leges exsequi datum aliquando est hominibus animi debilioris, vel parum perspicacis, aut etiam facile expugnandi et corrumpendi. Integerrimi etiam iudices legum custodiae non ita possunt invigilare, ut illorum diligentiam non lateant crimina plurima. Tandem in potentiores viros leges humanae semper saevire non possunt. Porro exigit societatis civilis salus atque fir-

mitas, ut nullum sit huius societatis caput, nullum membrum, quod poenis temperari et coërceri non possit: illae autem poenae divinae sunt. Talis enim est aliquando rerum constitutio, ut praepotentes homines infirmam nulliusque auctoritatis plebem facile et impune possint invadere atque opprimere. Ipsi etiam legislatores atque principes aliis hominibus superiores a supremo rerum omnium domino castigari debent, suarumque legum et actionum rationem reddere; alioqui leges iniquissimas citra nllum poenae metum statuere liceret, atque hinc societatis perturbatio nasceretur et ruina. Huic argumento adiungetur vis maxima si attendamus, homines non solum metu poenae a vitiis deterreri, sed etiam praemii spe ad virtutem incitari. *Neque solum, ut Solonis dictum usurpem, qui et sapientissimus fuit ex septem, et legum scriptor solus ex septem. Is rempublicam duobus eontineri dixit, praemio et poena*: Cic. *ad Brutum epist.* 15. Et certe aequitatis ratio postulat, ut sua sint virtuti praemia, non secus ac vitio supplicia. Porro nullam virtuti mercedem constituunt leges civiles: quidquid praemii habet virtus, id totum ipsi principis virtuti aut benefici superioris liberalitati tribuitur. Non solum virtuti nullum beneficium decernunt leges, sed ne decernere quidem possunt. Etenim de vera genuinaque virtute vix umquam certum iudicium ferre licet. Quae apparet hominibus virtus, persaepe virtutis larva est atque ostentatio; neque enim actio omnis, quae honestatis speciem praesefert, reipsa honesta est. Multae hominum actiones specie te-

nus honestae ambitionis, superbiae, gloriolae labe inficiuntur atque corrumpuntur. Porro latentem in humanis actionibus fallaciam solus detegere potest, qui *scrutatur corda* omnesque humanae conscientiae latebras, nempe Deus omniscius, cui perspecta et praesentia sunt omnia. Quamvis ergo in societate civili sua esse debeant virtuti praemia atque incitamenta; quia tamen non raro fit, ut falsa atque ementita virtus haud debitam mercedem iniuste usurpet; hinc manifestum est virtutis criterium ad alium pertinere iudicem, qui falli nescit, qui nostras actiones singulas ad iustitiae trutinam expendit, easque proinde si bonae sint, infinita sua bonitate mercede donabit, sin autem malae, poenis damnabit.

Prob. 4. ex omnium gentium consensus. Antiquis philosophis atque legislatoribus ita persuasum fuit, sine futuro alterius vitae statu bene moratam exstare non posse societatem, ut futuri status dogma legum omnium fronti praefixerint, et velut reipublicae basim arque fundamentum constituerint. Poetae graeci vetustiores Musaeus, Orphaeus, Homerus, Hesiodus, qui theologiam pervulgatis sua aetate opinionibus accommodatam reliquerunt, praemiorum poenarumque dogma primo loco posuere. Insigne est hac de re Plutarchi testimonium in *tractatu adversus Coloten epicureum: terram omnem undequaque contempleris; urbes nullis propugnaculis munitas atque defensas invenies, sine litteris atque doctrina, sine magistratu, sine privatis habitationibus, sine artibus, sine monetarum usu; at nullam invenies*

civitatem, quae Dei religionisque cognitione omnino destituatur, sine oraculis, sine iureiurando, sine sacrificiis, sine deprecationibus, quibus bona sibi concilient homines, mala autem avertant: Idem scriptor magna doctrinae varietate illustris in *consolatione ad Apollonium* adfirmat: *ita antiquam esse de futuris in altera vita praemiis et poenis hominum opinionem, ut eius originem atque auctorem invenire minime potuerit.* Illud idem dogma longe antea adfirmaverant Cicero et Seneca. *Vt Deos esse natura opinamur, qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium*: ait Cicer. *tuscul. disp. lib. 1. cap. 16.* Et Seneca *epist. 117.* haec habet verba: *quum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium.* Prolixius foret alia referre veterum scriptorum testimonia. Satius erit eas expendere, quibus innitebantur rationes, quae quidem recentiores nostrorum temporum incredulos in tanta sanctae fidei religionisque luce pudōre suffundere debent. Timaeus locrensis Pythagorae discipulus philosophiae moralis praecepta explicans, poenarum terrorem perversis hominibus tandem incutit his verbis: *his incutiendus est poenarum metus, quas civiles leges infligunt, atque eas quas ex alto coelo imisque inferis fulminat religionis terror. Hae ultimae poenae aeternae sunt perversorum hominum umbris destinatae, horum tormentorum fides, quam perpetuae traditionis auctoritas propaga-*

vit, mentem ab omni vitio purgare potest. Luculentissimum huius dogmatis testimonium praebet Polybius, qui, demandata sibi legum conscribendarum cura, Graeciam in potestatem romanorum redactam ita adloquitur: *insulse omnino agunt, qui poenarum timorem ex hominum animis evellere conantur, qui timoris frenum adspernantur, et velut inane terriculum traducunt. ¿Quid inde consequitur? in Graecia: ut de sola natione loquar, nihil ad fidelitatem cogere et excitare potest eos, qui publicam tractant pecuniam. Apud romanos e contrario sola religio fidem in negotiis pecuniisque tractandis conservat, in legationibus administrandis diligentiam excitat. In aliis gentibus rari sunt homines, qui in publicis negotiis constituti aes publicum non conradant; at apud romanos nihil rarius, quam vel unum huius criminis reum invenire.* Summa quidem attentione perpendi debent haec praeclarissima ad graecos populares suos Polybii documenta. Ruentem Graeciae auctoritatem collabentemque potentiam ex poenarum divinarum contemtu repetit; contra autem romani splendoris originem ex religionis amore deorumque timore derivat. Strenue invehitur Polybius in corruptos graecorum mores, quorum depravatione enervata Graecia magis, quam romanorum armis expugnata fuerat et devicta. Has virtutis scintillas accendere potuit falsa religio: haec in profanis philosophis fuere virtutum semina, ex quibus sane colligere licet, omnium animis veluti insitum esse dogma de futuris in altera vita poenis atque praemiis. Et

re quidem ipsa dogma illud, quod tempore suo apud omnes populos viguisse, testatur Cicero, etiamnum hodie apud barbaras incultasque gentes servari, viatorum auctoritate notum est. Mexicanos, peruvianos canadensesque incolas non sine aliqua religione et alterius vitae spe atque timore repertos fuisse, referunt integerrimae fidei scriptores. Sed haec satis dicta sint de populorum hac in re consensu. Quae enim ex ratiocinatione philosophica desumuntur argumenta, vim habent veterum philosophorum opinione et religione longe maiorem. Quare tandem concludimus: dogma illud non solum divina revelatione certissimum est, sed etiam adversus incredulos homines ex sola philosophiae moralis principiis potest demonstrari, quod ex animae rationalis natura, ex divina iustitia, ex natura societatis civilis, ex summo veterum philosophorum consensu ostenditur; atqui ex his omnibus constat, in futurae vitae statu bonos manere praemia, malos autem poenas; ergo vera est conclusio. Porro observandum est diligenter, in hac quaestione sermonem non esse de praemiorum et poenarum aeternitate, quam docet divina revelatio. Data autem obiectorum occasione de hac altera huius dogmatis parte exponemus nonnulla, quantum philosophis facere licet.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. I. *Incomprehensibilia Dei iudicia eiusque vias investigabiles* finita nostra atque im-

perfectissima ratio non potest intelligere. Nostri autem, qui de natura divina illiusque divinis perfectionibus nihil fere novimus, maxima temeritas est Dei consilia scrutari, finesque in condendo hoc universo ab infinito creatore constitutos investigare; ergo absque ullo fundamento statuitur conclusio. Resp. dist. ant., incomprehensibilia sunt iudicia Dei, hoc est, rationis nostrae limites excedunt, C. ant., hoc est, rationi sunt contraria. N. ant. et cons. Re quidem vera divina attributa et iudicia intellectum humanum longe superant. Verum, ut tollatur huius obiectionis ambiguitas, ex metaphysica repetendum est, quid per *incomprehensibilitatem* intelligi debeat. *Incomprehensibile* dicitur aliquid, si modum, quo est vel esse potest, nobis repraesentare non valeamus. Itaque aliud est cognoscere, rem aliquam exsistere vel esse possibilem, aliud est percipere modum, quo res ipsa exsistit vel potest exsistere. Ita si quis mechanicae artis imperitus videat horologium, cognoscit, horologium exsistere, ideoque esse possibile. At non percipit horologii artificium, quod proinde ei incomprehensibile est, donec mechanicae artis peritus fiat. Ad faciliorem intelligentiam hoc utimur exemplo, licet sit longe imperfectissimum. Deus enim, utpote infinitus, est incomprehensibilis etiam iis qui fruuntur *visione Dei intuitiva.* At quamvis Deus comprehendi non possit, illum tamen exsistere, infinite perfectum esse, infinita esse illius attributa, solo rationis lumine cognoscimus. Porro rectae rationi repugnat in Deo infinite perfecto vel levissimam imperfectionis labem

suspicari. Itaque sola ratione novimus, Deum contra iustitiae et bonitatis leges peccare non posse. Porro in divina iustitia illiusque infinita bonitate fundatur potissimum huius conclusionis probatio. Igitur quamvis divina attributa non comprehendamus, solo tamen rationis usu cognoscimus, Deum nihil facere posse, quod sit divinis attributis contrarium. Nos vero probavimus, divinis attributis repugnare impiissimum quorumdam hominum systema, qui post corporis mortem nihil sperandum, nihil timendum esse, scelesto ore et reluctante conscientia adfirmant. Itaque verum quidem est, incomprehensibilia esse divina attributa et iudicia in eo, quem explicavimus sensu. Atque optandum maxime foret, ut ii, contra quos disputamus, perditissimi homines sua non superbirent ratione, eaque non abuterentur ad scrutanda fidei mysteria; sed talis est impietatis natura, ut rationis usum, ubi valere potest, respuat; velit autem, atque omnino exigat, ubi mysteriorum sublimitas rationis nostrae imbecillitatem infinite superat.

Obiect. 2. Deus nihil debet creaturis: rectae rationi repugnat, artificem aliquem manuum suarum operibus aliquid debere: multo magis rationi contrarium est, Deum infinitum imperfectissimae creaturae debitorem esse; contra quidquid habet creatura, id totum Deo referre debet: *¡O homo! ¿tu quis es, qui respondeas Deo? ?Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti? sic? ¿An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Ait Apostolus

ad Rom. cap. 9. v. 20. et 21. Vnde sic argumentari licet: ex divina iustitia ostendi non potest alius vitae futurae status, si Deus ratione iustitiae nihil debeat creaturis, atqui Deus ratione iustitiae nihil debet creaturis; ergo falsa est conclusio. Resp. dist. mai., si Deus nihil debeat creaturis, neque sibi ipsi seu infinitis suis perfectionibus, C. mai., si Deus suis infinitis perfectionibus aliquid debeat, hoc est, si nihil facere possit, quod sit divinis perfectionibus contrarium, N. mai., et dist. min. N. cons. Hanc obiectionem, quae cum sacra theologia coniuncta est, quantum patitur ratio philosophica, explicavimus atque solvemus. Re quidem vera quidquid sumus, id totum Deo acceptum referre debemus. Ex nihilo nos eduxit Deus: anima rationali et libera nos donavit: quidquid liberi arbitrii abusu peccamus, id nostrum est. Deus enim infinite perfectus peccatum neq velle nec agere potest. *Quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus homines, qui et essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus*; ut scribit S. Augustinus *epist. 177.* Hae quidem gratiae sunt *in ordine naturali*, et ad vitam nostram mortalem referuntur. At quidquid boni facimus *in ordine supernaturali*, seu in ordine ad vitam aeternam, in non solis naturae et liberi arbitrii viribus facimus, sed speciali gratiae auxilio adiuti. Deus quidem nihil debet creaturae, libera voluntate nos creavit, suaque infinita bonitate praestantissimis donis nos ornavit: gratiae nobis collatae sunt omnino *gratuitae.* Verum Deus suis perfectionibus

infinitis obligatur, hoc est, nihil facere potest, quod infinitae perfectioni contrarium sit, quod divinae iustitiae repugnet: *¿numquid iniquitas apud Deum?* Itaque quidquid sit de *gratuita praedestinatione ad gloriam ante vel post praevisa merita*, quae est quaestio gravissima inter theologos agitata; divinae iustitiae consentaneum est: *ut reddat unicuique secundum opera eius*. Praemium in altera vita merito appellatur *merces*, *bravium*, *corona iustitiae* saltem *in ordine exsecutioni*, ut loquuntur theologi. Nempe Deus decrevit efficaciter quibusdam *gratuito* conferre salutem aeternam: confert quoque *gratuito* auxilia, quae ad illam comparandam sunt necessaria: tandem postulat divina iustitia et bonitas, ut vitam aeternam adsequantur, qui eam per virtutis exercitium meruerint. Haec quidem breviter attigimus, non ut theologos ageremus, aut incomprehensibile scrutaremur divinae praedestinationis arcanum; sed tantum demonstrare voluimus, mysterium illud, quod rationem humanam longe transcendit, rationi tamen contrarium non esse.

Obiect. 3. Praemiorum poenarumque status in altera vita vel aeternus foret, vel ad definitum tempus dumtaxat; utrumque autem repugnat. Et primum quidem a divina bonitate et clementia abhorret fugientis breviorisque temporis peccato decerni poenas aeternas. Et re quidem ipsa, ut aiebat Origenes, poenae sunt veluti remedia ad tempus praescripta, quibus aegroti salutem recuperent, non autem in aeternum pereant, aeternisque crucientur doloribus. Itaque repugnat, ae-

ternum esse poenarum statum. Verum si ad certum tempus constituantur poenae, iam habere non possunt eam vim et efficaciam, qua positivam obligationem inducunt, hominesque in suo officio coërceant. His positis sic argumentantur increduli quidam viri: vel poenae sunt aeternae, vel certo tempore limitatae; atqui utrumque repugnat: Primum divinae misericordiae contrarium est; alterum autem foret inutile. Quum enim poenae ad definitum tempus infligerentur, miseris spes esset, poenis illis finem aliquando futurum esse, et praeterea hunc poenarum statum, existimarent perversi homines, satis compensari ea voluptate qua alliciuntur, qui suis cupiditatibus indulgent: ergo nullo fundamento nititur conclusio. Resp. N. min. Dogma de poenarum praemiorumque aeternitate certissima fide adserimus: illudque divinae bonitati contrarium non esse ostendemus. Et divina bonitate argumentum sumsit Origenes ad negandam poenarum aeternitatem; quam quidem obiectionem his nostris temporibus maxime iactant increduli homines, his rationibus refellendi. Peccatum *ratione obiecti*, ut dicunt theologi, seu ratione Dei offensi est infinitum, malitiam nempe habet infinitam: quam proinde non repugnat poenis aeternis castigari. Porro heic sermo est dumtaxat de peccato *gravi* et *lethali*. De peccatorum distinctione et malitia duplex disseremus. AEternitatis poenarum hanc aliam rationem reddunt aliqui: Deus nempe aeternae felicitatis vel infelicitatis electionem hominibus relinquit: *perditio tua ex te*; nulla ergo est in Deo iniustitia, quum praemia poe-

nis aequaverit, et alterutrum eligendi potestatem hominibus fecerit. Non solum bonitati divinae contraria non esse poenarum aeternitas, sed contra maxime consentanea. Et quidem *sanctionis poenalis* unicus scopus non est, ut crimina puniantur, sed etiam ut homines a criminibus arceantur. Itaque in constituendis criminum poenis non sola iustitia considerari debet, sed etiam legislatoris sapientia et bonitas. Quo gravior est poena, eo maiori efficacia ad virtutem excitantur homines, eo maior est legislatoris bonitas: *etiam in inferno misericors Deus*; ut verbis Tertulliani utar. Et quidem in societate civili iniustum minime reputatur, si aliquis in poenam gravioris criminis, quod brevissimo etiam tempore admisit, bonorum omnium, libertatis atque etiam vitae iactura plectatur. Haec quod ad primam obiectionis partem satis sint, ex quibus manifeste evincitur, poenarum aeternitatem divina revelatione, catholica fide credendam, rectae rationi minime repugnare, immo divinae sapientiae et bonitati esse omnino consonam.

Quod spectat ad alteram obiectionis partem, quam quidem falo proponi divinae revelationis auctoritate certo novimus, *argumento ad hominem* adversarios refellemus. Si enim ad homines in suis officiis coërcendos inutilis, vel saltem non satis efficax sit definito tempore constitutus poenarum status; ergo postulat divina bonitas illiusque infinita sapientia statum hunc esse aeternum. Poenarum aeternitatem divinae bonitati contrarium non esse, iam demonstravimus. At si id a nobis

demonstratum negent adversarii, saltem concedant necesse est, neque a se ipsis demonstratum poenas aeternas divinae bonitati impugnare, ac proinde de hac veritate dubitationem aliquam sibi superesse, fateri debent. Porro vel minima probabilitas in re tanti momenti, in qua de aeternitate agitur, et salus aeterna periclitatur, ipsos quoque scelestissimos incredulosque homines ad virtutem excitare et a vitiis avertere deberet. Etenim suavissimas, quas tam avide consectantur, voluptatum illecebras attenta mente conferant cum levissima etiam poenarum aeternarum probabilitate. Praesentes humanae vitae delicias aeternae vitae probabilitati longe postponet, quisquis cupiditate abreptum et excaecatum non habuerit animum. Et certe eo maiorem mali alicuius timorem debemus concipere, quo maior est vi mali, quo diuturnior, et quo maior illius certitudo. Porro etiamsi minimam aeternarum poenarum probabilitatem adversariis concederemus, quod quidem cogitare absit: infinite tamen gravis esse deberet poenarum metus, quum malum timendum sit infinitum. Contra autem humanae vitae voluptates non solum finitae sunt, sed etiam doloribus poenisque perfusae atque corruptae. Infinities ergo timenda sunt aeterna supplicia: nihil autem expetendae voluptatum illecebrae, quae tamen malum nobis creare possunt. Sed haec omnia dicta sunt tantum in adversariorum hypothesi, quam impiam et fidei contrariam esse, certo tenere debemus.

Antequam huic quaestioni finem imponamus, observandum est, ab antiquis philosophis non so-

lum admissum fuisse alterius vitae statum, ut iam ostendimus, sed eum quoque summo eorumdem philosophorum consensu aeternum fuisse reputatum: idque incredulis etiam viris ita persuasum fuit, ut ex iis aliqui obiecerint, scriptores sacros dogma de poenarum aeternitate ex graecorum poetarum fabulis descripsisse. Id vero obiiciunt sine ullo fundamento, non sine crassa veterum temporum ignorantia. Moyses, qui *Deuter. cap. 32. v.* 22. poenarum aeternitatem israëlitis comminatur, Homeri aetatem multis saeculis antecessit. *Iob. cap.* 24. supplicia aeterna reprobis expresse declarat. Porro sive Iob Moysi coaetaneus fuerit, sive, ut nonnullis criticis placuit, liber, qui nomine Iob circumfertur, Salomonem auctorem habent, vixisse auctor circa tempus troianae obsidionis, quam Homerus quadringentos post annos versibus tradidit. Isaias *cap.* 66. *v.* 24. aeterna reproborum tormenta tremendis verbis exprimit. Vixit quidem Isaias Homeri atque Hesiodi temporibus circiter; at ¿qui fieri potuit, ut Isaias aeternitatis dogma hauserit ex illis poëtis, quorum opera longe post eorumdem poëetarum mortem Pisistrati cura et labore collecta fuere, et in ordinem redacta? Haec autem vana quorumdam incredulorum effugia quum praevidissent alii haud melioris doctrinae viri, ullam apud scriptores sacros de poenarum aeternitate expressam mentionem haberi negarunt, atque aeternitatis nomine longum et indefinitum tempus in scriptura sacra designarii adserunt. Varia laudant huius significationis exempla. Ita in *epist. Iud. v.* 7. de urbium Sodomae

et Gomorrhae incendio legitur : *ignis aeterni poenam sustinentes* ; hoc est, ignis non exstinguendi, donec urbes illae flammis fuerint asumptae, et in cineres redactae. Ita etiam in sacra scriptura habetur : *terra autem in aeternum stat*. Verum impiissimi, contra quos disputamus, sacrae scripturae interpretes futurae vitae statum admittunt, eumque aeternum, quod ad praemia. Hi autem parum sibi constant ; quum Christus Dominus praemiorum poenarumque aeternitatem iisdem verbis exprimat *Matth. cap. 25. v. ult.* : *ibunt hi in supplicium aeternum ; iusti autem in vitam aeternam*. Tandem si aeternitatis nomen diversae significationi aliquando obnoxium sit, ambiguitatem dirimunt sexcenta alia sacrae scripturae testimonia, quae poenarum aeternitatem manifestis verbis significant. Satis sit iam laudatum Isaiae testimonium : *videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me : vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur*. Superest, ut divinam imploremus gratiam, quae *faciat nos amorem Dei et timorem habere perpetuum, et ibi nostra fixa esse corda, ubi vera sunt gaudia*.

CAPVT III.

De hominis beatitudine et summo bono.

De hoc argumento in philosophia morali multum disputatum est. Varias philosophorum opiniones, data occasione, recensebimus. Nos vero hominis beatitudinem a summo bono non distinguimus. At

summum bonum considerari potest, vel quatenus est in nobis, quod nempe homo possidet, vel quatenus extra nos positum est. Prima boni species ea est, quae nos statumque nostrum perficit, quae proinde boni species in virtutis exercitio posita est. Hanc beatitudinem *formalem* appellant philosophi. *Obiectivam* autem dicunt beatitudinem, bonum illud extra nos positum, quod nos beato potest efficere. Porro solum Deum esse hominis beatitudinem obiectivam, manifestum est. Has tamen duas beatitudinis species duplici conclusione demonstrabimus, et ambiguitates plurimas, quibus obscurari solent quaestiones illae, accurate explicabimus. Quamvis autem de virtute multa iam in his institutionibus dispersa sint, tamen recta docendi ratio postulat, ut nonnulla ex praecedentibus repetamus, atque etiam aliqua ad maiorem perspicuitatem adiungamus. Quoniam vero conscientiae stimuli internaque accusatio hominis beatitudinem corrumpunt, eumque infelicem reddunt; rerum ordo exigit, ut de conscientia deinde disseramus. Quare sit

ARTICVLVS I.

De formali et obiectiva hominis beatitudine.

I.

Virtus est: *habitus actiones suas legi conformiter dirigendi.* Duplex autem est habitus, ac proinde et duplex virtus. Habitus conformandi actiones legis ob intrinsecam earumdem actionum bo-

nitatem, dicitur virtus *philosophica*. At habitus conformandi actiones legi ac voluntati divinae vi motivorum, quae a veritatibus divinitus revelatis, et maxime a divino nostrae redemtionis opere desumuntur, virtus *christiana* appellatur. In his autem definitionibus nonnulla sunt explicanda. Et primum quidem virtus philosophica non est vera virtus. Qui enim vera virtute praeditus est, actiones bonas committere, malas autem omittere debet, ut satisfaciat voluntati divinae. Quia vero divinae revelationis necessitatem demonstravimus in metaphysica, divina voluntas est ut bene vivamus ex principiis et motivis divinae revelationis. Qui autem non obedit Deo, vera virtute praeditus non est; ergo virtus philosophica vera virtus non est. Itaque si verum sit, quod legitur de nonnullis gentibus, quae legem naturalem sine ulla divinae revelationis cognitione observarunt, illae quidem gentes virtutem philosophicam habuere, sed vera genuinaque virtute caruerunt. Praeterea in praecedentibus definitionibus virtus dicitur *habitus*, nempe, ad virtutem satis non est, actionem aliquam legi conformem fieri, sed oportet, ut *ex habitu* fiat. Ex virtutis definitione intelligitur etiam definitio vitii, nempe *vitium* est: *habitus actiones legi contrarias committendi, vel omittendi actiones legi consentaneas*. Quare si quis actionem legi contrariam patraverit, non tamen vitiis deditus existimari debet. Atque hinc patet vitii et peccati differentia; peccatum enim est actio legi contraria.

II. Quoniam divina voluntas est, ut ad ne-

stram statusque nostri perfectionem, et ad divinae gloriae manifestationem tendamus; qui virtute praeditus est, eas committit actiones, quae tendunt ad sui aliorumque perfectionem, et ad divinae gloriae manifestationem. Itaque virtus etiam definiri potest: *habitus seu perpetua ac constans voluntas sui aliorumque perfectionem et divinae gloriae manifestationem promovendi.* Inde autem nascuntur diversae virtutum species, nimirum ex diversis modis, quibus nostra aliorumque perfectio promovetur, et divina gloria manifestatur. Porro quum virtute praeditus actiones bonas committere debeat, quatenus sunt divinae voluntati conformes; manifestum est, eum virtute praeditum non esse, qui actiones bonas committit metu poenae dumtaxat. Etenim qui poenarum metu adducitur ad actionem aliquam committendam vel omittendam, eamdem actionem sibi non repraesentat tamquam bonam vel malam, nisi quatenus eam habet tamquam fugiendae poenae rationem, ideoque non actionem malam, sed poenam aversatur. Vnde in eo manet voluntas actionem committendi vel omittendi, dummodo poenam evitare posse. Abest igitur constans illa et perpetua voluntas faciendi, quod divinae voluntati conforme est. Porro sine illa constanti voluntate virtus esse non potest. Et re quidem ipsa qui ad bonam actionem solo poenarum metu moventur, actionem malam committere parati sunt, si absit poenae periculum. Simili ratione patet, virtute praeditum non esse, qui propositi praemii spe actionem bonam committit, malam autem o-

mittit. Itaque actio recta non est, quae metu poenarum extorquetur, vel spe premii tantum elicitur. Etenim ad rectitudinem actionis requiritur notio ipsius actionis, iudicium verum de actionis bonitate et malitia, ac tandem determinatio voluntatis per ipsam actionis bonitatem et malitiam; nempe in primo casu actio committitur, in altero omittitur. At si actio extorquetur tantummodo poenarum metu vel spe praemiorum; iam voluntas per bonitatem et malitiam actionis non determinatur: patet ergo actionem rectam non esse. Doctrinam hanc exemplo illustrare, fusiusque explicare necessarium omnino est. Ponamus aliquem, cui furti committendi animus est, a furto abstinere, eo quod sibi a poena metuat: furtum aliunde commissurus, si poenam effugere posset. Nemo non videt, hunc hominem intrinsecam furti malitiam non abhorrere; immo potius furtum, ob utilitatem, quam inde sibi pollicetur, tamquam bonum iudicare atque appetere. Quum ergo animus furandi non tollatur, sed tantum actio externa impediatur; nemo sane dixerit, ex virtute furtum omitti, quod enim poenarum metui debetur, virtuti tribuendum non est. Idem ferendum est iudicium de actionibus, quae praemiorum spe unice eliciuntur. Quae quum ita sint, valde interest, ut accurate perpendamus, quaenam ad actionem requirantur conditiones, ut ex virtute procedere dicatur.

III. Quae de vera virtute iam explicavimus, apprime consentanea sunt doctrinae S. Augustini. Ita habet S. Doct. *epist. 145.*: *inaniter autem pu-*

tat victorem se esse peccati, qui poenae timore non peccat: quia etsi non impletur foris negotium malae cupiditatis, ipsa tamen mala cupiditas, intus hostis est. ¿Et quis coram Deo innocens invenitur, qui vult fieri, quod vetatur, si subtrahas, quod timetur? Nemo autem alicui haec paullo duriora videantur, probe abservandum est, timorem Dei cum ipso poenarum civilium metu confundi non oportere. Triplex est timor Dei, nempe *servilis*, quo quis timet puniri a Deo; *filialis*, quo timetur offensa Dei; et *initialis*, quo timetur simul et poena et culpa. Certum est, optimum esse timorem filialem atque etiam initialem: ut in timore servili duo sunt distinguenda, alterum quod et ipsi *intrinsecum* et *essentiale*, nempe fingi poenae, alterum quod et ipsi *extrinsecum* et *accidentale*, nimirum ipsa *servilitas* seu repugnantia, qua peccator gehennae metu abstinet ab iis, quae male concupiscit. Primum bonum est, alterum autem malum, quum non excludat peccandi voluntatem. Apage ergo *pseudomysticos*, qui docent, in statu perfectionis nullum gehennae timorem admittendum esse, quod repugnat expresso Christi Domini praecepto, ipsis apostolis quantumcumque perfectis imposito, *Luc. cap. 12. v. 5.*: *timete eum, qui....habet potestatem mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete..* Hinc S. Augustinus in *Psalm. 127.* de timore servili sic habet: *bonus est et ille timor, utilis est, sed nondum est ille castus permanens in saeculum saeculi.* Verum non minus certum est, servilitatem ipsam esse malam; o-

ritur enim ex cupiditate et mala voluntate.

Oderunt peccare mali formidine poenae.
Oderunt peccare boni virtutis amore.

ut canit vat.

Ad praemiorum spem facile transferuntur, quae dicta sunt de poenarum metu. Si nempe spes praemii non excludat voluntatem peccandi ita, ut sublata praemii spe iam homo ad peccandum paratus sit, talis spes *servilitatis* speciem quamdam induit: haec autem servilitas mala est. Mala etiam est spes *mercenaria*, quae nempe in bonis temporalibus mere conquiescit; haec enim involvit voluntatem peccandi. At optima est spes, atque etiam est virtus *theologica*, quatenus per eam certa cum fiducia futuram beatitudinem, illiusque adsequendae modum spectamus per Dei auxilium. Itaque distingui debent diligenter poenae temporales humanaque praemia a poenis praemiisque divinis. Si poenarum temporalium metu, humanorumque praemiorum spe ad bonas actiones unice quis moveatur, iam actiones his motivis dumtaxat elicitae non sunt bonae, quum peccandi voluntatem includant. Si autem poenis praemiisque divinis ad actiones bonas quis ita moveatur, ut sine poenarum metu, et praemiorum spe ad peccandum sit propensissimus, tunc mala est timoris speique servilitas. At si bonum operemur damnationis aeternae metu, quatenus per damnationem aeternam separamur a Deo, qui est nostra summa beatitudo et propter se appetenda, timor ille optimus est. Similiter si praemiorum spe bonum operemur, quatenus frui speramus Deo,

qui est summum bonum nostraque beatitudo *obiectiva*, optima est spes illa. Hac de re fusius dicere ad theologos pertinet. Haec tamen pauca obiter observasse placuit, ut iuvenes philosophiae moralis studiosis ab erroribus nonnullis, quibus haec doctrina aliquando adspergitur, longius avocemus. Ceterum de hoc eodem argumento recurret deinde sermo, ubi de officiis erga Deum.

IV. Qui virtute praeditus est, actiones bonas libenter et cum gaudio exercet, virtutemque amat. Etenim qui virtute praeditus est, actiones bonas committit, quia sunt intrinsecus bonae, et divinae voluntati conformes: actiones illae non solo poenarum metu, non sola praemii spe extorquentur; ergo qui virtute praeditus est, actiones bonas libenter facit, non poenis aut praemiis *serviliter* coactus. Quamobrem quum voluptatem ex eo percipiamus, quod bonum esse cognoscimus [*ex demonstratis in metaphysica*]; qui virtute praeditus est, ex actionum bonarum exercitio voluptatem percipit. Porro quod gaudium et voluptatem adfert, illud amamus: quare qui virtute praeditus est, virtutem amat. Erunt fortasse plurimi, qui hanc virtutis iucunditatem experientiae contrariam esse obiicient, sed adversatur tantum eorum experientiae, qui sibi in vitiis suis placent, qui nonnisi poenarum metu vel spe praemii aliquid boni agunt, ideoque a vera virtute alieni sunt. Dolendum est maxime, veteres philosophos magis perfectam virtutis notionem tradidisse, quam fecerint recentiores nonnulli, qui verae virtutis iucunditatem negant.

Ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces: ut canit poëta.

Ex hactenus demonstratis nemo non intelligit, *formalem* hominis beatitudinem in vera virtute positam esse. Sed hoc fusius demonstrabitur in sequenti conclusione, ubi bona, quae virtutis exercitium consequuntur, ostendemus. At quia omnes actiones bonae veraque virtus ad Deum referuntur tamquam ad ultimum finem, qui solus nostra desideria explere potest, nosque vera et aeterna felicitate cumulare, primam conclusionem excipiet altera de beatitudine *obiectiva*. Quare sit

CONCLVSIO I.

HOMINIS BEATITVDO FORMALIS IN VERAE VIRTVTIS EXERCITIO CONSISTIT.

Prob. 1. In eo constituenda est formalis beatitudo, quod homini summum bonum conciliat, quantum in hac vita mortali potest haberi. Porro verae virtutis exercitium summam beatitudinem homini adfert, quanta esse potest in hac vita. Etenim summum bonum vel summa beatitudo consistit in nostra statusque nostri perfectione et divinae gloriae manifestatione. At per virtutis exercitium nostra statusque nostri perfectio atque divinae gloriae manifestatio magis ac magis promoventur. Quare virtutis exercitio summam beatitudinem adquirimus. Et re quidem ipsa solos homines virtute praeditos vere et ab omni parte beatos esse, quantum in hac vita beati esse possunt,

ex dictis facile demonstratur. Etenim qui virtute praeditus est, supremum Dei in res omnes dominium, infinitam illius perfectionem, infinita illius attributa agnoscit. Ergo Deum novit infinite bonum, infinite iustum, ac proinde et amandum et timendum: quare Deum amat et timet, divinae voluntati obtemperat, et virtutem colit, ac proinde vera fruitur beatitudine. Et re quidem ipsa nemo eum non dicet beatum, qui id quod facit, semper cum gaudio et libenter facit, qui ex suis actionibus nihil mali metuit, summum bonum sperat. Talis autem est hominis virtute praediti conditio; contra autem vitio deditus felix esse non potest. Qui enim vitiis indulget, divinae voluntati resistit, *serviliter* tantum timet Deum, quem novit esse infinite iustum, perpetuis ergo cruciatur conscientiae stimulis, perpetuis torquetur timoribus, nulla, si in vitiis perseveraverit, sperat praemia. ¿Ecquis vero talem hominem infelicissimum non habebit? Et certe quemadmodum summo bono fruitur, qui virtute praeditus est, ita qui vitio deditus est, summo malo obnoxius fit. Sicut enim virtus et vitium, ita vitium et felicitas opponuntur.

Prob. 2. aliorum bonorum enumeratione. Alia sunt bona fortunae, alia corporis. Inter fortunae bona, quae quidem divinae providentiae tribuenda sunt, numerantur divitiae, honores, amici cet.; bona autem corporis sunt valetudo, forma cet. Haec bona ad statum externum pertinent, neque in nostra sunt potestate. Non obstant quidem bona illa, quominus quis felix esse

possit. Quamquam enim externum hominis statum perficiant, rectus tamen illorum usus virtus est, et veram felicitatem amplificare potest. At bona externa ex se felicem hominem non reddunt, nemoque ideo felix est, quia bonorum externorum particeps. Et quidem bona illa a nobis non pendent, nobis invitis eripi possunt, nostra non explent et satiant desideria, bonis malisque hominibus sunt aeque communia. Et certe in aestimanda felicitate, temporis praeteriti, praesentis et futuri habenda est ratio. Conferamus duos homines, unum qui fortunae corporisque bonis abundat, vitiis autem sit deditus; alterum vero bonis externis vacuum, sed virtute ditissimum. Homini vitioso nullam felicitatem relinquit bonorum praeteritorum usus, vitiorumque memoria; immo turpitudinis suae conscientia ulceratus animus direque vexatus nullam liquidae voluptatis partem gustare valet: praesentem quoque vitiorum voluptatem perpetuo turbant animi anxietates, criminum comites adsiduae. ¿ At quantam medias inter divitiarum aliorumque bonorum delicias animi perturbationem sentiet vitiosus homo, si divina nullumque finem habitura supplicia meditetur? Contra autem ¿ quanto gaudio expletur vir bonus, qui praeteritas actiones recordans, *in domino gloriatur*, praesentes actiones divinae voluntati conformans, Deum sibi propitium habet, et in futura vita remuneratorem munificentissimum certa spe confidit? Homo vitiis deditus mortem contemplatur velut horrendum monstrum, quod ad eum continuo passu properat: tristissima mortis imago Dei-

que vindicis cogitatio omnes voluptatum illecebras veluti veneno inficiunt: praesente morte, destrui omnino et in nihilum redigi exoptat scelestus homo. At qui bonus est, sancto quidem timore mortem considerat, sed eam velut omnis beatitudinis cumulum sancta fiducia exspectat. Toto igitur coelo aberrant, qui ex fortunae corporisque bonis felicitatem aestimare non dubitant. Ii quidem ementitam apparentemque felicitatem solum curant, brevi tempore felices, errore quidem suo non sine irreparabili verae felicitatis iactura in altera vita detegendo.

Prob. 3. Humanae historiae annales evolvamus. Tiberii, Claudii, Caligulae, Neronis, Galbae imperia, aliosque humanae superbiae et perversitatis fastus percurramus: miserrima atque rapidissima contemplemur aulicorum fata, qui apud eosdem scelestos imperatores tanta auctoritate et gratia valuere: nullum sane inter eos fortunatum virum reperire licet. Nemo est, non dicam virtute, sed ratione praeditus, qui his illustribus sceleratis simillimus esse velit, eorumque fortunae invideat. Vel unicum Tiberium consideremus patriae tyrannum, subditorum carnificem, improbissorum virorum patronum, vilissimarumque meretricum servum. Nemo nescit horrenda crimina, quibus vitam suam foedavit iniquissimus imperator. At ne brevissimum quidem felicitatis spatium in hac corruptissima vita reperiemus. Hunc Principem vitiis omnibus inquinatum, referunt scriptores, perpetuis scelerum tormentis ita dire vexatum fuisse, ut alienata mente dehiscentes Tarta-

ri fauces, ultricesque furiae sibi praesentes esse atque imminere viderentur. In publicis ludis et magnifica festorum sollemnium pompa mentis evagationem magis quam voluptatem quaerebat: e latere perpetuo sedebant atrae animi anxietates. His aliisque similibus criminum reliquiis, et ut ita dicam, consectariis referta sunt omnia veteris historiae monumenta. ¿Sed quid magna atque illustria quaerimus exempla? Quum homo quilibet vitio deditus si in seipsum descendere voluerit, criminum supplicia experiatur, et inevitabilis mortis periculum perpetuo exhorrescat; nihil sane hac conditione deterius atque infelicius excogitari potest. At contra qui virtutem amat et colit, non solum in altera vita ab omni parte beatus est, sed etiam in toto vitae cursu ea fruitur felicitate, quae mortalibus licet. *Integer vitae scelerisque purus* vitae huius aerumnas atque miserias, quantum fert humana infirmitas, non solum patienter, sed etiam libenter sustinet. Si virtutem premat invidia, vexetque improbitas, ut persaepe fit, nullam inde molestiam percipit, qui vera virtute ornatus est. Tantum praevalet purissima virtutis voluptas.

Ex his praeclarissimis verae virtutis dotibus sic tandem concludere licet: in eo collocanda est *formalis* beatitudo, quod hominem verae beatum facit, sine quo nullus felix esse potest; atqui virtus sola nos vere beatos facit, sine virtute nemo beatus esse potest, ut demonstravimus ex ipsa virtutis natura, ex hominum conscientia, atque ex bonorum malorumque hominum exemplis; ergo

hominis beatitudo formalis in virtutis verae exercitio consistit.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Felicitatem cum virtute semper coniunctam esse, reclamat experientia, quum saepe videamus, homines vitiis deditos esse omnium felicissimos, ita ut fere in proverbium abierit: *bonis male esse, malis autem bene.* Ex his igitur frequentissimis exemplis sic concludere licet: in virtute constituenda non est felicitas, si homo virtute praeditus non sit semper felix: atqui homo virtute praeditus plerumque non est felix; ergo in verae virtutis exercitio non consistit beatitas. Resp. dist. mai., si non sit semper felix felicitate vera atque interna, C. mai., felicitate apparenti, N. mai., et dist. min. N. cons. Itaque accurate distingui debet *fortuna* a *felicitate*, voluptas *nocua* ab *innocua.* Qui fortunatus est, non ideo felix est. Neque enim bona fortunae, ex quibus hominum fortuna aestimatur, per se hominem felicem reddunt. Quare fortuna secunda cum felicitate, fortuna adversa cum infelicitate confundi non debet. Voluptas *nocua* dicitur, quae taedium parit, atque in taedium degenerat. *In taedium degenerat*, si ex eo ipso, quod antea voluptate nos recreabat, nunc taedium percipiamus. *Parit* autem *taedium*, si quod nos antea voluptate adficiebat, aliquid sequitur, quod nobis taedium adfert. Voluptas *innocua* est, quae nec in taedium degenerat, nec taedium sive molestiam parit. De-

finitiones exemplis illustrabimus. Si quis voluptatem percipiat ex cibo, qui illius noceat sanitati, et stomachi dolores atque morbos adferat, ipsa cibi voluptas eum invitabat. At quum ipsum deinde poeniteat, quod levem voluptatem tanto dolore emere et luere cogatur; voluptas ex cibo percepta taedium parit, et in taedium degenerat. At voluptas, quae ex virtute percipitur, in taedium et molestiam abire numquam potest. Contingit quidem aliquando, ut virtus odii atque invidiae occasionem praebeat iis, qui taedio nos adficiunt; sed taedii et molestiae virtus causa non est, ac proinde innocua est voluptas, quae ex virtute percipitur. Porro nemo hominum est, qui felicem sese non exsistimet, si voluptate fruatur nullis taediis atque molestiis interrupta, atque hunc statum summopere appetunt, quotquot felices esse cupiunt. At quum sua unumquemque trahat voluptas, una non est eademque causa, ob quam felices esse arbitrantur homines. Hinc videas, plerosque ea quam maxime appetere bona, ex quibus voluptatem nocuam percipiunt, mox infelices futuri, dum se quam maxime felices arbitrabantur. Felicitatem veram cum apparente confundunt, qui bona apparentia appetunt, suoque tandem tempore experientur, se vana bonorum specie fuisse delusos. Re quidem vera, qui bonis apparentibus recte utuntur, ii sunt felices; at quod iisdem bonis recte utantur, id virtuti tribuendum est, non nudae bonorum possessioni.

*Obiect.*2. Vnanimi velut naturae instinctu voluptatem bonaque fortunae appetunt homines, do-

lorem contra malaque omnia aversantur. Fingamus aliquem multis perpetuisque fruentem voluptatibus nullo dolore, nulla calamitate interruptis; nullum praestabiliorem statum, aut magis expetendum possumus cogitare. At contra ponamus aliquem tantis animi corporisque doloribus confectum, quanti in hominem maximi cadere possunt, sine ulla spe dolores illos finem aliquando habituros, vel saltem futuros esse leviores; nihil sane tali statu miserius dici vel fingi potest. Vnde sic argumentari licet: in eo ponenda est hominis felicitas, ad quod naturae communi instinctu feruntur homines, atqui homines naturae instinctu ad voluptatem feruntur; ergo in voluptatis posessione et doloris absentia beatitas hominis consistit. Resp. dist. mai. ad quod homines feruntur quasi instinctu naturae per virtutem perfectae et emendatae, C. mai., per vitium depravatae, N. mai., et dist. min. N. cons. Multae sunt in hac obiectione partes seorsum considerandae. Aristippus et cyrenaici in corporis voluptate summum bonum constituebant; hanc turpissimam opinionem Epicuro tribuunt scriptores plurimi. Non desunt tamen, qui ab impurissimo errore Epicurum expurgare atque excusare conati sunt, contenduntque, eum non corporis voluptatem, sed honestam delectationem, mentis tranquillitatem, et doloris vacuitatem summum bonum posuisse. At quidquid sit, nihil necesse est pluribus verbis demonstrare, in corporis voluptate positum non esse hominis bonum. Et quidem etiamsi temperatus sit voluptatum usus, illud tamen caducum esse bonum, si bonum dici possit,

atque brevissimum, quotidiana experientia ostendit. Hominem corporeis voluptatibus occupatum corripiunt morbi morsque ipsa: ante oculos aderit rapta atque elapsa voluptas: memorem animum opprimet dolor. ¿At quanta obruitur malorum omnium copia, si nullum sit corporeis voluptatibus frenum? Sic miser assyriorum rex Sardanapalus post epulas, venerem et omne bonorum apparentium genus, languentis vitae et iniquae sortis impatiens, struxit rogum, seque et sua igni tradidit. En voluptatum criminumque metam.

Voluptatem summumque bonum collocant alii in divitiis et honoribus, alii in amicitia, nonnulli in tranquillitate dolorumque fuga. Verum quum inanis sit felicitatis spes ex hoc bonorum genere exspectanda, fatebitur quisquis talem felicitatem expertus fuerit. Nam ut praetermittam vitae fortunarumque brevitatem, qui in divitiis et honoribus felicitatis summam constituunt, perpetuo sunt solliciti, ut tales fortunas servent atque etiam augeant. Fames auri divites atque avaros misere torquet, honorum ambitio mille periculis animique anxietatibus obnoxia est. Homines divitiis adfluentes et in dignitatum fastigio constitutos saepe premit calumnia, suoque loco deiicit, invidiae morsu vacillat atque opprimitur aliquando bonos et fama. ¿Et quid aget virtute vacuus? nulla ipsi supersunt solatia. At si fuerit virtute praeditus, bona malaque et caducas fortunae vices aequo pede calcat, *impavidum ferient ruinae.*

Tandem splendidiores divitiarum honorumque fortunae exigua dumtaxat praestare possunt sola-

tia in malis innumeris, quae vitam vexant humanam. Multa quidem vitae commoda suppeditant honores et divitiae. At res quae ad vitae ornatum, splendorem et commoditatem spectant, quamdiu videntur novae, sunt etiam iucundae, sed iucunditatem imminuit usus et consuetudo. Consuetarum rerum saepe nos satietas capit et taedium, novaque confestim expetimus pro ingenii nostri mutabilitate. Quae quum ita sint, manifestum est, propter se expetendas non esse divitiarum et honorum fortunas, sed ad veram utilitatem, ad beneficentiam et virtutem esse referendas: non autem ut ex iis vana atque superflua percipiamus vitae commoda. Servanda quidem est vita, sed nimius sane est vitae amor in iis, qui suis commodis subtilius molliusque inserviunt, neque enim tam optandum est vivere, quam bene vivere. Et quidem: *avarus non implebitur pecunia: qui amat divitias, fructum non percipiet ex illis. Divites eguerunt et esurierunt... Vidi impium exaltatum supra cedros Libani, transivi, et ecce non erat*: ut loquitur scriptura sacra. Quod spectat ad amicitiam, haec quidem inter virtutes numerari debet, si ad nostram nostrique amici perfectionem tendat. De amicitia universali, quae *caritatis* praecepto omnibus hominibus iniungitur, sermo erit in altera ethices parte. Heic loquimur tantum de privata amicitia, qua duo vel plures homines mutuis officiis inter se colligantur. Nullum quidem est fortunae bonum vera sinceraque amicitia praestantius atque iucundius. Dulcissimum est habere amicum virtutis amatorem, cuius fidei ac probi-

tati non secus ac tibimetipsi omnia audeas committere, qui in rebus adversis sua prudentia suisque consiliis tibi opem ferre sit paratissimus. Verum praeterquam quod *rarissima sit avis in terris* honestissimus amicus omnibus numeris absolutus, pleraeque item amicitiae propriae utilitatis spe sordidaque *philautia* vinciuntur; certum omnino est, amicitiam, si virtutis honestatisque vinculis non fuerit colligata, in frequentissimis huius vitae miseriis nullius fere praesidii atque solatii futuram esse.

Alii tandem maximam, quae apud mortales esse possit, felicitatem reponunt in animi tranquillitate malorumque fuga. Quum enim datum non sit omnia effugere mala, ii iudicantur felicissimi, qui sunt minus infelices. Itaque philosophis illis satis est *aurea mediocritas*, non honores invident tot emtos curis atque laboribus, felicitatem in vita privata et tranquilla sitam esse, non dubitant. Porro quod spectat ad opinionem hanc, quae stoicorum stupori atque *apathiae* simillima est: ea quidem *beatitudini naturali* et mere *philosophicae* magis consentanea videtur. Verum in hac conclusione demonstravimus aliam esse atque unicam beatitudinem, quae est vera virtus. Ex animis nostris numquam debet excidere, nos totos a Deo pendere: omnia animi et corporis bona, ipsasque virtutes omnes a Deo ad nos pervenisse. Non tranquillitati et otio nati sumus: eadem est vitae beatae summa, quae est virtutum, ut nempe Deum toto amemus animo, homines vera sinceraque amicitia prosequamur, omnesque animi et corporis

vires, quae nostrae aliorumque perfectioni inservire possint, studiose excolamus. Nullus certe tranquillitati stabili locus esse potest sine fiducia in Deo, quem optimum novimus et sapientissimum rerum omnium administratorem, etiam dum nos huius vitae aerumnis atque miseriis castigat. Itaque ad veram felicitatem aestimandam in consilium adhiberi minime debet communis voluptatum appetitus cupiditate et concupiscentia depravatus, sed conscientiae per virtutem informatae atque illustratae testimonium. Neque ea tantum spectari debet peritura felicitas, quae brevissimo huius vitae spatio finitur, sed quum moriendum sit omnibus, ea quaerenda est beatitudo, quae nobis parare possit veram aeternamque vitam et felicitatem.

Obiect.3. Zeno et stoici omnes virtutem solam in bonis numerabant, cetera fortunae bona non vera bona esse, sed propter virtutem expetenda crediderunt. Plato virtutem cum delectatione coniunxit. Aristoteles virtuti quidem primas defert, sed negat eum esse felicem, qui in maximis doloribus calamitatibusque versetur. Qua quidem doctrina nulla purior ac castior esse potest. Immo ad eum virtutis gradum pervenerunt stoici, ut dolorem, morbum, egestatem mala non esse docuerint: *nihil est*, inquiebat Zeno, *malum, nisi quod turpe et vitiosum est.* Fortuna bona, quae dicimus, reiiciebant, atque aspernabantur, ad fectus omnes radicitus exstirpandos esse docebant; itanta fuit in stoicis non solum docrinae, sed etiam vitae severitas! Hos tamen beatos non fuisse certissimum est. Et quidem quandiu hanc vitam vi-

vimus, fatentur omnes, felicitatem magis esse in voto, quam in re. Ex his veterum philosophorum exemplis sic concluditur: severissima fuit stoicorum virtus, ab omni voluptate, ab appetitu quolibet omnino expurgata; atqui philosophi illi licet eximiae virtutis cultores, felicitate tamen caruerunt, immo fuere infelicissimi; ergo beatitudo hominis non in verae virtutis exercitio consistit. Resp. dist. mai., et veterum philosophorum virtutes non fuerunt virtutes veri nominis, C. mai., et fuerunt virtutes verae, N. mai., et dist. min. N. cons. Ex verae virtutis definitione manifestum est, stoicos aliosque veteres philosophos vera sinceraque virtute praeditos non fuisse; immo vitia fuere pleraeque virtutes, quas tam magnifice iactabant. Nihil enim a virtute magis alienum est, quam superbia et virtutis iactantia. Nemo autem crediderit, felicitatem solo isto virtutis splendore sine ulla vitae alterius spe ita contineri, ut neque morbis, neque egestate, neque aliis vitae incommodis turbari possit. Stoicos sapienter omnino arguit S. Augustinus *epist. 155.* his verbis: *vnde in errorem absurdissimum lapsi sunt, ut quum adseverant etiam in Phalaridis tauro beatum esse sapientem, coguntur fateri, vitam beatam aliquando esse fugiendam. Exaggeratis enim malis corporis cedunt, atque in eorum molestiis gravissimis abscedendum ex hac vita decernat.... ¡O nimium superba iactantia! Si beata vita est in cruciatibus corporis, ¿cur non in ea manet sapiens, ut fruatur? Si autem misera est, ¿quid obsecro te, nisi thyphus impedit, ne fateatur?*

Nihil sane sanctius dici potest, quam illud stoici dogma, si a viro christiano pronuntietur: *tota vita dicendum est mori*: sed nihil stultius dici potuit ab ethnico philosopho, qui nos dum morimur, totos perire arbitrabatur.

De felicitatis bonique natura multum disputarunt stoici et peripatetici, atque etiamnum in scholis magno animorum aestu litigatur non sine magna quaestionis confusione et ambiguitate. Stoici illud solum admittebant bonum, quod est rectum et honestum; peripatetici autem id, quod utile est et iucundum inter bona numerabant, ac proinde velut felicitatis partem aliquam constituebant. *Rectum* dicitur, quod in essentia hominis naturaque rationali sufficientem habet rationem. *Honestum* appellatur, quidquid obligationi ac iuri naturali consentaneum est. *Vtile* vocatur, quidquid usui cuidam nostro inservire potest. *Iucundum* tandem dicitur id omne, quod nos delectat. Haec quattuor bonorum genera inter se quidem sunt diversissima, sibi tamen minime repugnat; immo communem habent originem, nempe rectam rationem, atque in bona qualibet actione coniunguntur *rectitudo*, *honestas*, *utilitas* et *iucunditas*, ita ut nulla actio sit recta, quae non sit honesta, utilis et iucunda; et vice versa unumquodlibet bonum ex his quattuor tria alia indivulso nexu continet, dummodo tamen utilitatis et iucunditatis nomine intelligantur utilitas vera sinceraque iucunditas, quae sint cum virtute coniunctae, non autem ex praeiudicatis falsisque hominum opinionibus aestimandae. Iam vero philo-

sophi, qui felicitatem in virtute positam negant, eo quod nemo sit in hac vita perfecte beatus, *obiectivam* beatitudinem cum *formali* confundunt. Nunc vero de beatitudine obiectiva sit

CONCLVSIO II.

SOLUS DEVS EST OBIECTIVA HOMINIS BEATITVDO.

Prob. Beatitudinis obiectivae nomine intelligunt omnes eum statum, quo nullus possit melior excogitari, quique ita constans sit ac stabilis, ut amitti non possit. Hanc autem tantam felicitatem in Deo solo constitutam esse evidens est; quum Deus sit infinite bonus, a quo infinite distant omnia bona finita, quae non sunt bona, nisi per *participationem*. Summi huius atque infiniti boni possessio stabilis est atque immutabilis: nullus superest timori locus, ne bonum illud aliquando deficiat, nostrisque desideriis subtrahatur; cetera autem bona, quotquot exsistunt, caduca sunt et fugitiva. Ea de causa fit, ut nullo finito bono expleatur animus, sed ab uno ad aliud inconstanter praetervolet, neque in ullo conquiescat: *inquietum est cor nostrum, donec in Deo conquiescat*, ait S. Augustinus, *anima rationalis ad imaginem Dei creata, ceteris rebus occupari potest, at numquam satiari.* Et re quidem ipsa ardentissimum felicitatis atque aeternitatis desiderium sentit unusquisque. Ipsa naturae lex omnium animis veluti insita praescribit, actiones omnes ad Deum esse dirigendas, tamquam ad

ultimum finem. Nemo autem inutilem atque fallacem esse crediderit tam vehementem summi boni appetitum, cuius nos *invincibiliter* conscii sumus. Nemo sibi persuadebit, lege naturali, ac proinde et divina, praeceptum nobis esse finem, quem adsequi non possumus. ¿Quanta autem felicitate beati erunt homines, qui in hac vita mortali ad supremum unicum finem omnia referentes, Deo tandem summo atque infinito bono in alia immortali vita perfruentur? Consideremus hominem ex hac lacrimarum valle ereptum et ad immortalem gloriam translatum; ¿quantis adfluet gaudiis? ¿quanta stupescet admiratione? dum ex hac rerum mortalium caligine ad splendidissimam divinae essentiae lucem transibit: infinitas Dei perfectiones intuebitur: aeterno divini amoris igne ardebit: evanescent apparentes divinorum mysteriorum contradictiones, quas increduli homines tanta impietate obiicere non verentur: palam fient sapientissimis quoque philosophis ignota naturae arcana: manifestus erit rerum omnium nexus divinusque ordo. ¿Ecquis in tanta bonorum copia summam beatitudinem non collocabit? Concludamus iam praeclaris S. Augustini verbis: *Nemo beatus vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit: eique sit certum, ita semper futurum. Nunc vero ¿quis hominum potest ut vult vivere? quando ipsum vivere non est in nostra potestate. Vivere enim vult, mori cogitur. ¿Quomodo igitur vivit ut vult, qui non vivit quamdiu vult? neque usquam alibi quam in Deo bona occurrunt, quae natura-*

li quodam appetitu expetimus, ut plenam et integram animi tranquillitatem, aeternitatem ipsam, et in boni possessione constantiam, omnium quae cum ratione coniuncta sunt desideriorum expletionem.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. In eo non consistit beatitudo obiectiva, quod non possumus possidere; atqui Deum possidere non possumus; nulla enim est relatio inter ens infinitum et finitum, inter Deum et mentem humanam: ergo falsa est conclusio. Resp. N. min., cuius probationem distinguo, inter ens infinitum et finitum nulla est relatio *entitatis*, C. min., *habitudinis*, N. min., quare N. cons. Re quidem vera inter ens infinitum et finitum nulla est proportio entitatis; infinitum enim et finitum sunt diversi omnino generis ratione essentiae. Verum inter Deum et mentem humanam datur proportio *habitudinis* atque *adhaesionis*. Deum nempe possidere dicimur, quum in Deo viso et amato suavissime conquiescimus. Nihil aliud *possessionis* nomine intelligitur, quam gratissima creatae mentis cum summo suo bono, scilicet Deo, coniunctio. Haec possessio in scholis appellatur *adhaesio*. Porro inter Deum et creaturam datur haec proportio *habitudinis* et *adhaesionis*. Mens enim humana cognoscere potest et amare Deum. Cognitione Dei et amore mens creata delectatur ac beatur; atque haec est proportio, quae dicitur habitudinis et adhaesionis.

Inst. 1. Si inter Deum et mentem creatam aliqua posset esse proportio etiam habitudinis atque adhaesionis, mens humana posset cognoscere Deum illiusque essentiam intueri; atqui repugnat essentiam infinitam cognosci atque comprehendi a creatura finita; ergo inter Deum et mentem humanam nulla est proportio, neque habitudinis. Resp. dist. mai., mens humana posset cognoscere Deum cognitione *imperfecta*, C. mai., cognitione *perfecta*, N. mai., et dist. min. N. cons. Cognitio Dei atque *intuitiva visio* duplex est, *perfecta* scilicet seu *comprehensiva*, et *imperfecta* seu *non comprehensiva*. Cognitio comprehensiva ea dicitur, qua Dei attributa non solum cognoscuntur, sed etiam quae ea sequi vel ab iis pendere possunt, intelliguntur; nempe obiecta omnia, ad quae sese extendere potest divina omnipotentia. Cognitio non comprehensiva ea est, per quam clare quidem et *absque aenigmate* videtur Dei essentia, sed non cognoscuntur ea omnia, quae potest operari. Haec sola cognitio beatis competit. Deum enim *incomprehensibilem* esse, iam demonstravimus. Hanc distinctionem explicabimus cum S. Chrysostomo *homil. 15. in Iohann.*: *¿quorsum istud? nemo novit patrem nisi filius. ¿ An omnes in ignorantia versamur? absit. Sed nimirum nemo novit, ut filius. Huius essentiam nemo scit, hoc est, quid tandem ea sit, praeter illum solum, qui ab ipso genitus est. Nam cognitionem ibi vocat accuratam contemplationem et comprehensionem, ac tantam, quantam filii notitiam habet pater.*

Inst. 2. Obiectum infinitum attingi non potest nisi per cognitionem infinitam ; si enim finita sit cognitio , obiectum cognitum concipitur finito modo , ac proinde ut finitum ; atqui mens creata , quae finita est , cognoscere non potest obiectum modo infinito ; ergo mens humana neque imperfecta cognitione potest Deum cognoscere. Resp. N. mai. Mens finita versari potest circa obiectum infinitum , illudque finito modo cognoscere. Quamvis autem cognitio nostra sit finita , Deum tamen concipimus ut infinitum ; immo quum Deum nulla ratione finita comprehendi posse intelligamus , hinc Deum infinitum esse cognoscimus. Deus solus se ipsum cognoscit et amat , quantum cognosci et amari potest. Naturae tamen creatae suo modo finito eum revera cognoscunt et amant.

Obiect. 2. Menti finitae sufficere debet bonum finitum; mens enim finita bono finito expleri potest , neque opus habet bono infinito : saltem menti creatae satis esse debet omnium finitorum bonorum collectio ; ergo falsa est conclusio. Resp. N. ant. et cons. Mens humana finita quidem est *intrinsecus* et quod ad substantiam ; sed finita non est *extrinsecus* et quod ad obiectum ; versatur enim circa omne bonum seu circa bonum infinitum. Igitur quemadmodum intellectus noster circa obiectum infinitum percipiendum , ita voluntas circa obiectum infinitum prosequendum et amandum versatur. Neque menti creatae sufficere possunt bona omnia finita simul collecta. Nam praeterquam quod bonis omnibus copiose frui nemo potest , neque iis simul adhaerere ; evidenter

cognosceret, exsistere aliud summum bonum, ad quod cetera omnia bona referuntur. Quia vero beatissimi esse omnes optamus, neque ad definitum tempus dumtaxat, sed in perpetuum; nulla bonorum fugientium copia expleri potest nostra boni aeterni sitis. Humanae cupiditatis atque superbiae illustre exemplum reliquit Alexander Magnus, qui quum plures esse mundos audivisset, flevisse fertur, et amicis percontantibus quidnam fleret, respondisse: *¿ an non dignum est flere, si quum infiniti sint mundi, domini unius vix facti fuerimus?* Itaque intimo conscientiae testimonio hominumque exemplis certissimum est, neminem sua sorte contentum esse, nullis bonis finitis satiari posse. Quare superest, ut ad supremum bonorum omnium auctorem Deum unice confugiamus, qui *replet in bonis desiderium nostrum, qui est merces nostra magna nimis.*

ARTICVLVS II.

De conscientia.

I.

Facultas iudicandi de moralitate actionum nostrarum, utrum scilicet sint bonae an malae; utrum commitendae an omittendae, dicitur *conscientia.* Alii conscientiam definiunt ipsum actum iudicandi, seu iudicium de actionum moralitate, utrum bonae sint an malae, utrum committendae an omittendae. Quia vero multis modis variare possunt de actionum moralitate homi-

num iudicia ; multae dantur conscientiae divisiones, quas accurate explicabimus. Iudicium *theoreticum* vocatur, quo actionem bonam vel malam esse adfirmatur. *Practicum* autem appellamus, quo adfirmatur, actionem esse committendam vel omittendam. Si iudicium de actione tam theoreticum quam practicum fuerit verum, conscientia dicitur *recta* ; sin falsum, conscientia *erronea* nuncupatur. Si de veritate iudicii sive theoretici sive practici, quod de actione aliqua fertur, fuerimus convicti, conscientia *certa* est. Si probabiles tantum habuerimus rationes, conscientia *probabilis* est. Si dubitemus, utrum iudicium nostrum de actione sit verum an falsum, conscientia *dubia* est. Si levioribus dumtaxat rationibus quis innixus vereatur, ne actio sit mala, conscientia dicitur *scrupulosa*. Praecedentes definitiones exemplis illustrabimus. Si quis iudicat, amorem inimicorum esse moraliter bonum seu lege naturali praeceptum, rationi ac voluntati divinae conformem ; is conscientiam habet *rectam*. Demonstrabimus enim suo loco, amorem inimicorum esse intrinsecus bonum ac proinde lege naturae praeceptum. Contra si quis iudicet, odium inimicorum esse moraliter bonum, aut lege naturae, si non praeceptum, saltem permissum, is conscientiam habet *erroneam*. Qui demonstrare valet, inimicos esse diligendos ; is de veritate iudicii sui plene convictus est, ideoque certam habet de amore inimicorum conscientiam. At si quis id demonstrare non noverit, consultius tamen iudicaverit amare inimicum, quam eumdem odio prosequi ; ei conscientia nonnisi probabilis est.

Si cui ob aliquas rationes consultius videatur amare inimicum quam odisse; nimis tamen durum iudicet amare eum, qui nos oderit, et ita dubitet, num inimicus sit amandus an odio prosequendus, atque ignoret, in quam *contradictionis* partem adsensum determinare debeat; is conscientiam dubiam habet. Itaque differt conscientia dubia a probabili, quod in probabili adsint rationes, quae adsensum in alterutram contradictionis partem trahunt, ita ut una potius videatur vera quam altera. At in dubia suppetunt rationes pro utraque contradictionis parte, quae iudicanti videntur aequivalentes: tales nimirum apparent, ut ipse dignoscere non valeat, cuinam contradictionis parti adsensum praebere debeat. Si quis verba Christi, quibus iusiurandum prohibetur, ita interpretatus fuerit, quasi omne iuramentum sit prohibitum, atque in iudicium vocatus iurare recuset; is habet conscientiam scrupulosam, quae in falsa verborum Christi interpretatione consistit.

II. Hactenus explicavimus receptas conscientiae divisiones. Sed maioris perspicuitatis causa in re tanti momenti, alias subdivisiones adiungere non abs re erit. Si de actione feratur iudicium ante actionem patratam, seu de ipsa actione patranda, conscientia dicitur *antecedens*. Si autem iudicium feratur de actione iam perpetrata, conscientia appellatur *consequens*. Neque sine ratione conscientia in antecedentem et consequentem dividitur. Non enim idem est de actione patrata et patranda hominum iudicium, ut deinceps observabimus. Si iudicium de actione fuerit *theoreticum*,

conscientia vocatur *theoretica;* si vero practicum, *practica* dicitur. Duplex nimirum est de actione iudicium, scilicet num sit bona an mala, et num sit committenda an omittenda. In casu priori iudicium est theoreticum et conscientia theoretica, in casu autem posteriori iudicium est practicum et conscientia practica. Porro in iudicio, quod fertur de actione committenda aut omittenda, vel singulas circumstantias in casu dato consideramus, vel animum ad eas non advertimus. Si iudicium fuerit practicum, nondum spectatis particularibus circumstantiis, conscientia dicitur *theoretice practica;* si vero spectentur particulares circumstantiae, conscientia *practice practica* appellatur. Ita conscientia theoretice practica est, dum iudicamus, die dominica aedem sacram esse frequentandam; at practice practica est, si quis incommodo aliquo laborans ob aëris inclementiam iudicet, licitum sibi esse a cultu divino abstinere. Hinc patet, conscientiam practice practicam a theoretice practica aliquando esse diversam; neque repugnat, utramque esse rectam. Itaque non sine utilitate fingitur haec alia conscientiae divisio. Rursus conscientia practice practica dividitur in *incompletam* et *completam.* Completa dicitur, si in casu singulari omnium circumstantiarum habeatur ratio; incompleta appellatur, si quaedam circumstantiae dumtaxat attendantur. Tandem si mens iudicium ferat adfectuum impetu abrepta, conscientia dicitur *serva*, in casu opposito *libera.* Has omnes distinctiones in morum doctrina utilissimas esse, ex dicendis manifestum fiet.

III. Si quis iudicat, actionem aliquam esse bonam vel malam propter auctoritatem dicentis, qui errori obnoxius esse possit, huic conscientia nonnisi *probabilis* est. Etenim qui de actionis bonitate vel malitia ita iudicat, is sibi persuadet, actionis bonitatem vel malitiam dicenti perspectam esse. Verum quia dicentis auctoritas errori obnoxia esse potest (*ex hyp.*), probabiliter tantum iudicatur, dicenti cognitam esse veritatem, ac proinde credentis fides et conscientia est tantum probabilis. Heic autem diligenter observanda est apposita conditio, *si dicentis auctoritas errori obnoxia esse possit.* Si enim definientis auctoritas falli non possit nec alios fallere, in hoc casu conscientia est certa. Tales sunt veritates, quas scripturae sacrae, traditionis et ecclesiae auctoritate novimus. Haec enim fides omnino infallibilis conscientiam certissimam nullique errori obnoxiam facit. Porro ex iis, quae in logica demonstravimus de opinionum probabilitate, colligitur magis vel minus probabilem esse conscientiam pro doctorum auctoritate atque etiam numero, dummodo tamen iudicii nostri probabilitatem non ex sola doctorum multitudine; sed probitate, doctrina, diligentia ac sapientia metiamur. Et quidem doctorum illorum auctoritas movere non debet, nisi quatenus praesumitur cum gravi aliqua ratione coniuncta. Talis autem probabilitas appellari solet *extrinseca*, ut distinguatur a probabilitate *intrinseca*, quae rationibus ab auctoritate distinctis innititur. Porro opinio seu conscientia probabilis sub triplici respectu considerari potest. 1. In concursu opinio-

nis contrariae, quae sit aeque probabilis. II. In concursu alterius, quae sit minus probabilis. III. In concursu alterius, quae sit probabilior. De opinionum probabilitate in morum doctrina gravissimae quaestiones moventur, quas speciali conclusione explicabimus, praemissis tamen nonnullis principiis omnino necessariis.

IV. Ex conscientiae definitione manifestum est, sine lege nullam esse conscientiae notionem. Etenim conscientiam habemus, quatenus iudicamus, actionem aliquam esse bonam vel malam. Lex autem est regula secundum quam actiones nostras dirigere tenemur. Actiones vero moraliter bonae censentur, quatenus sunt legi conformes; moraliter autem malae putantur, quatenus sunt legi difformes. Quare ex lege intelligitur, num actio aliqua bona sit vel mala; ac proinde si nulla esset lex, nulla quoque foret conscientia, obligatio nulla, atque unusquisque ageret, quod ipsi luberet, de actionum intrinseca bonitate vel malitia minime sollicitus. Et re quidem ipsa lex naturae ponitur, posita hominis rerumque natura; datur ergo conscientia, quia datur lex naturae. Leges autem positivas divinas atque humanas fundari saltem remote in lege naturali iam demonstravimus. Igitur lex naturalis positiva divina atque humana pro iusta conscientiae regula haberi debet. Quae quum ita sint, patet, actum quemlibet conscientiae esse *discursivum*, seu solvi posse in syllogismum, cuius maior propositio est factum seu actio; minor est lex sive naturalis sive divina positiva atque etiam humana; conclusio autem est iudicium de actione

committenda vel omittenda. Ita si quis data occasione iudicat, laedendum non esse inimicum, iudicium istud resolvi potest in hunc syllogismum: actio cuius mihi datur occasio, est offensio inimici, sed actio illa voluntati divinae contraria est; ergo actio, cuius mihi datur occasio, divinae voluntati est adversa.

V. Si ob rationes a circumstantiis singularibus desumtas, mutetur iudicium de actionis moralitate; fieri potest, ut contra conscientiam cum theoreticam, tum theoretice, immo practice practicam, sed incompletam agamus. Etenim beneficio conscientiae theoretice practicae meliora probamus, deteriora sequimur, decepti conscientia practica incompleta et praesertim *serva*. Haec omnia ex praecedentibus definitionibus manifesta, exemplis declarabimus. Ob circumstantias singulares saepe pro bono habemus, quod malum antea videbatur, et vicissim ob circumstantias quasdam singulares pro malo habemus, quod alias videbatur bonum. Immo quamvis cognoscamus, actionem aliquam esse bonam vel malam, positis tamen lucri, damni, taedii circumstantiis, bonam actionem omittimus, malam autem perpetramus: videmus meliora probamusque, sed deteriora sequimur. Qui contra conscientiam theoreticam et theoretice practicam agit, quid bonum sit, quid malum agnoscit: quod bonum est, laudat et aliis commendat: quod vero malum est, damnat aliosque a malo dehortatur. Hoc tamen non obstante, oblata agendi occasione sibimetipsi contrarius aliter agit: quae committere sibi proposuerat omittit, et contra

quae omittere sancte decreverat, committit. Is autem agit contra conscientiam practice practicam incompletam, nimirum spectatis quibusdam circumstantiis consultius iudicat agere contra legem. At si conscientia fuerit *serva*, contra conscientiam non modo theoreticam, verum etiam practice practicam completam agimus. Etenim si conscientia serva fuerit, de actione committenda vel omittenda fertur iudicium, dum adfectuum impetu abripimur, ac proinde contrarium eius facimus, quod faciendum alias iudicabamus: id nempe faciendum in datis circumstantiis iudicantes, ad quod adfectuum impetu trahimur. Ita contra conscientiam theoreticam et practice practicam agit, qui vindictae cupidine abreptus damnum infert ei, a quo se laesum arbitratur; etsi probe noverit, vindictam omnem legi naturali ac Christi praecepto esse contrariam, nec adesse circumstantias singulares, quae vindictam permittant. At quoniam mens nostra voluntatem non mutat nisi oblatis rationibus aliis, quas ad hanc mutationem sufficientes iudicat; evidens est, hominem agere non posse contra conscientiam completam, si recta, certa atque libera fuerit. In conscientia enim completa omnes circumstantiae attenduntur; si recta sit ac certa, de iudicii veritate convicti agimus; tandem si libera sit, omnis abest adfectuum impetus. Nulla ergo est ratio sufficiens, quae voluntatem mutare possit, ac proinde agere non possumus contra conscientiam completam his omnibus munitam circumstantiis. Diligenter autem observandum est, ea quae diximus de conscientia serva et de c onscientia li-

bera, completa, recta et certa, animi libertati contraria non esse. Mens enim nostra alias circumstantias, motiva alia sibi potest repraesentare, ideoque et mutari potest voluntatis determinatio. Haec autem conferantur cum iis, quae demonstravimus in metaphysica de animae libertate.

VI. Qui contra conscientiam erroneam agit semper peccat, quia semper agit animo peccandi, volitio autem peccati peccatum est. Et quidem peccatum homini non imputatur, nisi quatenus a libera voluntate proficiscitur. Ita homicidium non imputatur furioso, qui rationis usu destitutus libere non agit. Quamvis ergo actus externus non sit contra legem, peccat tamen, qui conscientia erronea iudicat, actionem commissam esse legi contrariam. Neque tamen inde concludat aliquis, conscientiam quoque erroneam esse morum regulam. Qui enim agit secundum conscientiam *vincibiliter* erroneam peccat; atque etiam peccat, qui contra eamdem agit. Ita si quis errore vincibili iudicaverit, furandum esse ad sublevandos egenos, peccat contra iustitiam si furetur; si vero non *f*uretur, peccat contra amorem proximi. Itaque probe distingui debet conscientia *vincibiliter* erronea a conscientia erronea tantum *invincibiliter*. Qui non agit, et etiam qui agit secundum conscientiam vincibiliter erroneam, peccat. At non peccat, qui agit secundum conscientiam invincibiliter erroneam; haec enim conscientia excludit voluntatem peccandi. Quid sit error *vincibilis*, quid *invincibilis*, iam antea explicavimus.

VII. Qui conscientia dubia agit, peccat. Etenim qui conscientiam dubiam habet, adhuc dubitat de veritate iudicii sui, quod fert de actione committenda vel omittenda, ideoque ignorat, num actio committenda sit vel omittenda. Quare si conscientia dubia agit, tam facile potest accidere, ut actio sit legi conformis, quam difformis, ac proinde peccandi periculo sese exponit. Si igitur hoc periculo non obstante, tamen agit, vult actionem perpetrare, etiamsi contingat, eam esse legi contrariam, ac proinde vult peccare; sed velle peccare, peccatum est; ergo peccat, qui conscientia dubia agit. Et re quidem ipsa, quemadmodum periculo errandi sese exponit, qui adsensum praebet propositioni, de qua dubitat, utrum vera an falsa sit; ita periculo quoque legem transgrediendi sese exponit, qui actionem committit, de qua dubitat, utrum committenda sit vel omittenda. Quare patet, actionem conscientia dubia perpetratam se habere ad voluntatem, quemadmodum adsensus dubius ad intellectum. Neque est quod quis excipiat, tunc solum peccari, ubi contingit, conscientiam dubiam esse erroneam, seu dum actio commissa est legi contraria. Nam, ut iam observavimus, non actus externi habetur ratio, sed voluntatis, in qua haeret malum morale. Porro quamvis ad conscientiam dubiam referri etiam possit conscientia scrupulosa, non tamen peccat, qui agit contra conscientiam scrupulosam. Haec enim frivolis dumtaxat nulliusque momenti difficultatibus vexatur, ac proinde peccandi periculo non se exponit, qui agit contra conscientiam scrupulosam.

VIII. Quod probabilius videtur, non semper verum est, ac proinde etiam fieri potest, ut qui secundum conscientiam probabiliorem agit, revera agat contra legem. Is tamen non peccat, si in agendi occasione constitutus ad veritatem liquidam pervenire non potuerit: in hoc enim casu eum excusat humana infirmitas. At si quis in opinione probabili conquiescat, nec de opinione certa consequenda sit multum sollicitus, infirmitati humanae tribuendum non est, quod contra legem peccaverit. Quum enim conscientiam certam consequi potuerit, conscientia probabilis in hoc casu peccandi voluntatem includit, ac proinde eum minime excusat conscientia etiam probabilior. De conscientiae probabilitate varias quaestiones agitari iam diximus. Verum antequam de hoc magni sane momenti argumento conclusionem instituamus, praescribendae sunt aliquae morum regulae ex praecedentibus principiis colligendae, atque etiam solo rationis usu facile manifestae. 1 a Antequam conscientiae dictamen quis sequatur, sedulo debet perpendere, an tantam habuerit, vel habere possit rei definiendae intelligentiam, ut de eâ iudicium ferre possit. Si enim necessaria ad ferendum iudicium intelligentia caruerit; iam in hac re nihil definire, nihil adgredi potest sine maximae temeritatis nota, sine praesentissimo peccandi periculo, ac proinde nec sine peccato. 11.a Posita sufficienti intelligentia, considerandum superest, an in praesenti actione sufficientem intelligentiae ac doctrinae usum adhibuerimus. Persaepe enim accidit, ut tranquilla conscientia committantur actio-

nes, quarum malitia, levi etiam meditatione adhibita, statim innotesceret. Itaque probe distingui debent conscientia antecedens et conscientia subsequens. In multis hominum actionibus ultima dumtaxat conscientiae species intervenit, dum nempe sine praevio examine agimus, patratam vero actionem deinde consideramus. Porro si conscientia antecedens fuerit recta et certa, haec eadem est cum conscientia consequente; secus autem conscientia subsequens non semper eadem est cum conscientia antecedente dubia atque probabili, multo minus cum conscientia antecedente erronea. Si autem conscientia consequens non sit eadem cum antecedente, iam conscientia consequens antecedentem accusat, atque ex illa accusatione oriuntur animi anxietates, conscientiae stimuli, qui hominem infelicem reddunt. Contra autem si conscientia subsequens eadem sit cum antecedente, nulla est conscientiae accusatio, atque hinc conscientiae securitas, quae hominem felicem reddit. Quare rursus patet, felicitatem in virtutis exercitio positam esse.

Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet auctori, prima haec est ultio, quod se
Iudice, nemo nocens absolvitur, improba quamvis
Gratia fallaci praetoris vicerit urna.
Iuvenal. *sat.* *13*.

III.a Hominis sapientis est conscientiam suam explorare ante actionem patrandam, et ipsa actione iam patrata. Et quidem quum conscientia antecedens praesertim *serva* non semper eadem sit

cum conscientia subsequente, actionis rectitudo iterum exploranda est, ut in bono confirmemur, si conscientia subsequens conveniat cum antecedente; a malo autem retrahamur, si diversum sit conscientiae antecedentis et subsequentis iudicium. Illud vero praeceptum in morum doctrina maximi momenti esse patet. Etenim experientia compertum est, tutissima aliquando esse, patrata actione, hominum iudicia. Nam conscientia antecedens saepe adfectuum impetu abripitur, et serva est; at sedato adfectuum tumultu, rectum est conscientiae consequentis et liberae iudicium. IV.a Quod spectat ad conscientiam dubiam, eum peccare iam demonstravimus, qui agit cum conscientia dubia. Quare si urgeat agendi necessitas, omnis adhiberi debet diligentia, ut certitudo habeatur; si autem adhibita qualibet diligentia, aequalis hinc et inde maneat probabilitas, iam tutiori parti standum est, huic scilicet opinioni, quae magis remota est a periculo peccandi. Qui enim aliter ageret, sese exponeret periculo peccandi. Hinc merito praescribit regula iuris; *in dubiis tutior pars est eligenda.* V a Quod attinet ad conscientiam probabilem, certum est, in quovis casu licitum esse sequi opinionem sive conscientiam probabilem, quae *favet praecepto*, seu quae adserit, rem aliquam esse vetitam, quamvis sit minus probabilis, quam opinio contraria, quae *favet libertati*, hoc est, quae adserit, rem esse licitam. Licet enim in hoc casu sit periculum falsitatis, quum opinio, quae favet libertati, sit magis probabilis; quia tamen opinio minus probabi-

lis favet legi, omnem peccandi voluntatem excludit, et a periculo peccandi longe est aliena. Certum est quoque, adhibendam esse omnem diligentiam, nt ad conscientiam certam perveniamus. Qui enim hanc conscientiam adquirere parum vel nihil curat, sese exponit periculo peccandi, vult igitur peccare, ac proinde reipsa peccat. Quare si conscientia sit probabilis tantum, omni cura efficiendum est, ut augeatur conscientiae probabilitas, atque etiam habeatur certitudo, si fieri possit. Haec conscientiae species in plerisque hominibus frequentissima est. Quum enim imperitum vulgus eam non habeat intelligentiam atque doctrinam, qua conscientiam certam facere possit, in iis praesertim officiis atque praeceptis, quae a primis principiis longius distant, conscientia certa saepe carent homines. Ii ergo doctorum sapientissimorumque hominum consilia adhibere debent, sed praesertim exsecutioni mandent illud Iacobi monitum: *si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus adfluenter*. His praemissis sit

CONCLVSIO.

NON LICET SEQVI CONSCIENTIAM PROBABILEM, QVAE FAVET LIBERTATI, IN CONCVRSV OPINIONIS AEQVE PROBABILIS, QVAE FAVET PRAECEPTO, NEQVE LICET SEQVI OPINIONEM MINVS PROBABILEM, QVAE FAVET LIBERTATI, IN CONCVRSV PROBABILIORIS, QVAE FAVET LEGI: SEQVI TAMEN LICET OPINIONEM PROBABILIOREM, QVAE FAVET LIBERTATI.

Prob. 1. pars, quae facile patet ex antea demonstratis. Etenim qui sequitur opinionem aeque probabilem, quae favet libertati; is agit cum conscientia dubia [*ex dem.*]; sed qui agit cum conscientia dubia, peccat [*ex dem.*]; ergo non licet sequi opinionem aeque probabilem, relicta tutiore. Atque in hoc casu servandae sunt regulae, quas de conscientia dubia iam ante praescripsimus. Et re quidem ipsa sese habet actio dubia respectu voluntatis, quemadmodum adsensus dubius respectu intellectus. Porro in propositione dubia adsensum debemus suspendere, donec certitudinem adsequamur, atque errore intellectus peccaret, qui propositionem dubiam vel probabilem certo adfirmaret; ergo a pari si actio sit dubia respectu conscientiae, actionem ipsam debemus suspendere, seu ab ea abstinere, donec actionis rectitudo certa vel probabilior evadat. Si vero ad conscientiam certam vel probabiliorem perveniri non possit, tutior opinio eligenda est. Et certe actio dubia voluntatem peccandi continet. Nam quum [*ex hypoth.*] utraque opinio sit aeque probabilis, aequalia sunt pro utraque contradictionis parte rationum momenta, ac proinde spectatis dumtaxat motivis aequalibus, voluntas sese determinare non potest, quum nulla sint in hanc magis, quam in illam partem determinationis motiva. Si ergo voluntas sese determinet ad illam partem, quae favet cupiditati, motivo cupiditatis voluntas ad agendum determinatur, ac proinde peccat. Et quidem huius opinionis patronos satis damnat intimum conscientiae testimonium, si

in rebus quibuslibet agendis atque negotiis hominum prudentiam atque sapientiam attendamus. ¿ Ecquis se ipsum velut imprudentissimum non haberet, si grave aliquod negotium adgressurus, duasque praevidens aeque probabiles finiendi negotii vias, alterutram sequitur, altera, quae tutior est, neglecta? Porro si id ab omni ratione et prudentia alienum sit in quolibet vitae negotio, ¿quanto magis in re omnium gravissima et unice necessaria, quae ad salutem aeternam spectat?

Prob. 2. pars, quae ex prima evidenter colligitur. Si enim in concursu duarum opinionum aeque probabilium, tutiorem sequi teneamur; ergo a fortiori, si opinio una sit tutior et probabilior altera, eam, quae probabilior est, sequi debemus. Et quidem [*ex principiis antea demonstratis*] nulla praetermitti debet diligentia, quantum patitur humana infirmitas, ut opinionis probabilitatem augeamus, et certitudinem, si fieri possit, obtineamus. ¿At quis dixerit eam, quam investigare tenemur, maiorem probabilitatem in praxi negligere, et parum curare licitum esse? Id certe a ratione omnino abhorret. Et re quidem ipsa, si quis de philosophicae opinionis certitudine parum sollicitus, meram virtutis umbram consectaretur, neque maiori probabilitati studeret; is sane temeritatis notam merito incurreret. ¿Quanto magis ergo temerarius atque imprudens censeri debet, qui in morum doctrina et gravissimo salutis aeternae negotio non solum maiorem probabilitatem nullo studio persequitur, sed eam quo-

que oblatam parvi vel nihil facit? Hanc conclusionem plurimis sacrae scripturae et SS. PP. testimoniis comprobare solent theologi, at nobis sola ratione utendum est. Quare eas tantum probationes adhibemus, quae ex ethices principiis eruuntur.

Prob. 3. pars. Eam licet sequi opinionem, quae rationi conformis est et humanae naturae infirmitati conveniens; atqui talis est opinio probabilior in concursu tutioris. Et quidem rationi consentaneum est iudicium, quod gravioribus motivis innititur, atque prudenter agit, qui gravissimis rationibus persuasum habet, actionem suam esse licitam, qui nullam habet erroris formidinem, aut si quam habeat, eam velut levissimam merumque scrupulum repellit. Et certe si habeat motiva multo graviora, quibus suam actionem licitam iudicat, motiva opposita apparent levissima, et merito contemnenda, atque perinde se habent, ac si non essent. Ex his autem patet, satis non esse in opinione minus tuta leviorem dumtaxat probabilitatis speciem. Neque enim licet sequi opinionem minus tutam et paullo probabiliorem; *parum etenim pro nihilo reputatur*, atque talis probabilitas non excludit prudentem peccandi formidinem. In hoc igitur casu valent omnia argumenta, quae in prima conclusionis parte adferuntur. At si opinio minus tuta sit satis probabilior, prudens est et rationabilis agendi ratio atque humanae naturae infirmitati accommodata. Et quidem talis est humani ingenii imbecillitas, ut cum certitudine metaphysica de materiali actionum sua-

rum honestate non semper operari possit; immo talis est hominum pars maxima, ut aliorum hominum auctoritate, non autem propria doctrina plerumque ducantur atque regantur. Itaque Deus qui *disponit omnia suaviter*, non semper ab homine exigit, ut cum certitudine metaphysica agat. Sed infirmitati nostrae consulens, ubi certitudinem adsequi non possumus, id solam praecipit, ut numquam operemur sine firma et prudenti persuasione, quod licita sit actio quam committimus. Tres ergo conclusionis partes demonstravimus. Quod ad tertiam partem spectat, nihil est, quod contra obiici possit. Vnum dumtaxat monendum superest in hac tertia parte, sermonem esse dumtaxat de actionibus, quas licitas esse vel illicitas certo non constat. Verum in iis quae ad salutem necessaria sunt *necessitate medii*, vel ad sacramentorum administrationem et susceptionem pertinent; tutior pars, etiamsi minus sit probabilis, semper est eligenda. Sed haec ad theologos spectant. Iam obiectiones duabus primis partibus communes refellamus.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Talis non est probabilitatis doctrina, qualis vulgo creditur. Non enim quaelibet opinio probabilis velut tuta agendi regula adseritur, sed ea solum, quae gravissimis innixa est rationibus, neque revelatis morum praeceptis contraria est. Vnde sic argumentari licet: haec opinio tamquam agendi regula adhiberi potest, quae

prudentiae, rationi morumque doctrinae consentanea est; atqui ita se habet probabilitatis doctrina; ergo probabilitatis doctrina vera est. Resp. C. mai.; N. min. Singulas probationis partes expendemus. Primum itaque definiendum est, quid per gravissimas rationes intelligant probabilitatis patroni. Gravissimas scilicet rationes eas appellant, quibus ipsi moventūr, vel quae auctoribus gravibus probantur. Itaque licebit sequi opinionem iis subnixam rationibus, quas vel ipsi vel auctores quidam graves idoneas atque sufficientes iudicabunt. Ac proinde licitum erit in praxi eam tenere opinionem, quae probabilitate aliqua vel intrinseca vel extrinseca donatur in concursu etiam opinionis probabilioris atque tutioris. Hanc vero doctrinam iam valide confutavimus. Praeterea dum hanc conditionem requirunt, ut nempe opinio probabilis neque rationi, neque revelatis morum praeceptis sit contraria, verborūm ambiguitate ludere videntur. Re quidem vera, si fateantur, opinionem non esse probabilem, nisi rationi et revelatis morum praeceptis sit consentanea, talis quidem opinio tutissima est morum regula. Sed qui ita sentiunt, probabilitatis doctrinam omnino evertunt. Verum si opinionis probabilis nomine eam intelligant, quae rationi principiisque revelatis contraria certo demonstrari non potest, talem opinionem sequi in concursu probabilioris, vel etiam aeque probabilis sed tutioris, rationi omnino repugnat. Et quidem ¿nonne imprudentissimus et stultissimus haberetur, qui adfirmantibus aliis, cibum aliquem esse veneno infectum, aliis negantibus aequali ra-

tionum pondere, hunc tamen cibum sumere non dubitaret? Si quis exercitus dux eo tempore praelium committat, quo probabilius putat, se victum iri: si mercator societatem contrahat iis conditionibus, quas noxias magis quam utiles probabilius iudicaverit; ¿numquid non tales homines tamquam imprudentiae et stultitiae exemplum ab omnibus sapientibus traducentur? Et certe ¿nonne rationi contrarium est in re praesertim magni periculi, sine ratione agere, immo et contra rationem?

Obiect. 2. Secundum prudentiae rationisque regulas se gerit, qui secundum doctorum hominum consilia agit. Etenim ¿ad quem in dubiis confugiet plebeius aliquis morum scientiae ignarus, nisi ad pastorem suum aut doctorem, cuius auctoritate quietem et tranquillitatem conscientiae suae conciliet? Haec autem auctoritas est probabilitas extrinseca. Vnde sic argumentantur aliqui: satis est in morum praxi probabilitas illa, quae virorum doctorum et sapientum auctoritate nititur, et in plerisque vitae humanae circumstantiis necessaria omnino est; atqui sic se gerit, qui probabilitate ducitur; ergo probabilitatis doctrina prudens est. R. N. min., et ad probationem dico, eum non esse sapientem, qui in duarum opinionum aeque probabilium concursu eam non sequitur, quae tutior est, atque multo minus sapiens censeri debet, qui opinionem minus probabilem minusque tutam amplectitur. Et re quidem ipsa nemo sapientem diceret medicum, qui omissis tutioribus remediis probabilia tantum aegroto propinaret: ne-

mo prudentem censeret aegrotum, qui relictis probabilioribus medicamentis minus probabilia sumeret. Porro imprudentiae gradus non solum ex ipso probabilitatis gradu, sed etiam ex ipsa periculi magnitudine aestimari debet. Si ergo aegrotus tamquam imprudentissimus et stultus haberi debeat, qui suam valetudinem vitamque ipsam periclitatur, minus tuta adhibens remedia, proculdubio infinite stultus censeri debet, qui vitam aeternam iacturae periculo exponit. Quod autem in obiectione adiungitur, probabilitatem extrinsecam in plerisque hominibus necessariam esse, falsum omnino est, nisi tales sint circumstantiae, in quibus ignorantia sit invincibilis. Itaque ignari plebeiique homines, qui pastoris sui sententiam sequuntur, illi a peccato excusantur in iis rebus, quas *invincibiliter* ignorant. Sed cavendum est, rarissimos esse casus illos. Neque enim invincibiliter ignorari possunt ea, quae sunt iuris naturalis; neque etiam citra culpam ignorari possunt ea, quae pertinent ad ius positivum, quum sint notissima. Sed haec fusius tractare theologorum est. Satis sit observare, obiectionem hanc conclusioni nostrae non esse contrariam. Etenim heic agimus de opinionum concursu, at in hypothesi hominis plebeii atque imperiti nullus est opinionum concursus: eam solam novit, quam pastoris sui auctoritate accepit. Sed excusandi minime sunt, qui in rebus dubiis ad doctorem confugiunt, ut laxiori eorum opinioni auctoritatem aliquam, et reclamanti conscientiae fallacem tranquillitatem concilient: *caecus caecum ducit, et ambo in foveam cadunt.* Tandem respon-

sionem hanc concludimus verbis S. Thom. *quodlib. lib.3. art.10.: Respondeo dicendum, quod diversae opiniones doctorum si quidem non pertinent ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque partem sequi possunt; tunc enim habet locum, quod Apostolus dicit ad Rom.* : unusquisque in suo sensu abundet. *In his vero, quae pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem magistri; in talibus enim ignorantia non excusat.*

Obiect. 3. Opinio probabilior humanae infirmitati et tranquillitati non satis est accommodata, pios viros perpetuis scrupulis atque anxietatibus cruciaret, timerent scilicet, ne cupiditate aliqua excaecati de maiori opinionis suae probabilitate non satis accurate iudicaverint, hinc ad vitandum omne periculum, tutiorem partem semper amplecti teneremur. His positis sic argumentantur aliqui; probabilioris opinionis non urget necessitas, vel tutiorem opinionem semper sequi tenemur; atqui falsum posterius; ergo verum prius. Resp. N. mai. Dum dicimus, amplectendam esse partem tutiorem, haec necessitas obtinet tantum, si utraque opinio non sit tuta, ut fit in concursu opinionum aeque probabilium, vel *quum ea, quae favet praecepto, est probabilior altera.* In iis enim casibus utraque opinio non est tuta: *sola tuta est, quae favet praecepto. Ceterum quum opinio favens libertati probabilior est, tunc utraque opinio tuta est. In duobus scilicet primis casibus* ea sola tuta est, quae favet praecepto; in tertio autem tuta etiam est opinio probabilior, licet tutiorem

ponamus opinionem minus probabilem. Itaque non tenemur sequi opinionem tutiorem, nisi in primis casibus. In tertio autem casu satis est sequi opinionem probabiliorem, quae etiam tuta est, licet opinio minus probabilis sit tutior, hoc est, magis remota a periculo peccandi. Verum tutam esse opinionem probabiliorem, licet tutior sit opinio probabilis, manifestum est. Tutum enim est operari secundum opinionem illam, quae excludit omnem formidinem rationabilem peccandi. At talis est opinio probabilior, si cum tutiore comparetur. Haec enim longe gravioribus innititur rationum momentis ita, ut nulla aut fere nulla sit opinionis tutioris probabilitas. Itaque patet, distinguendam esse opinionem tutiorem a probabiliori et minus tuta. Porro tantum abest, ut doctrina hactenus explicata religiosas conscientias perturbare ac vexare possit; quin contra iustis conscientiae stimulis torqueri debeant, qui opinionem quamlibet probabilem amplecti non dubitant, et in perituris huius vitae negotiis maiorem, quam in aeterna salute procuranda, adhibent diligentiam. At vir, cuius salus aeterna cordi est, ab actione, quam post diligens examen nescit, an licita sit nec ne, abstineat oportet. Si autem urgeat agendi necessitas, omni utatur diligentia, praesertim a Deo *patre luminum* sapientiam imploret. His autem adhibitis actionum regulis, quietus operabitur, non ita tamen securus, quin cum propheta *pro suis ignorantiis* Deum humillime deprecari debeat, quin tandem, ut monet Apostolus, *cum metu ac tremore suam salutem operetur*.

Obiect. 4. Receptissima est iuris regula, quae utpote divinae bonitati consentanea, in morum disciplina vigere etiam debet: *in obscuris minimum est sequendum: odia restringi, et favores convenit ampliari*; ergo probabilitatis doctrina innititur etiam regulis iuris, Resp. dist. ant., haec et similes iuris regulae intelligi debent *de dubiis facti*, C. ant., *de dubiis iuris*, N. ant. et cons. Itaque duplex est dubium, aliud iuris, aliud facti. Dubium iuris est dubium de lege, quo scilicet dubitatur, an actio aliqua sit licita vel illicita. Dubium facti est dubium de facto aliquo, an exempli gratia, crimen aliquis admiserit vel non. Porro laudata iuris regula intelligi debet solum de dubiis facti, et ubi agitur de poenis infligendis, non autem de dubiis iuris, ubi agitur de licito et illicito. Et quidem in dubio de admissione criminis vel culpae tutior est pars, quae magis benigna est, remotior enim est a periculo damnandi innocentem. At contra in dubiis iuris, seu de licito et illicito, qui sequitur opinionem benigniorem et minus probabilem, sese exponit periculo aliquid faciendi contra legem seu peccandi, ac proinde peccat.

PHILOSOPHIAE MORALIS
PARS SECUNDA
SEV
ETHICA PARTICVLARIS.

Hominis officia seorsum considerat ethica particularis. Porro hominis officia pertinent ad Deum, vel ad se ipsum, vel ad alios. Atque ex his officiis nascitur virtutum divisio. Hinc duplex erit ethicae particularis sectio, in quarum prima hominis officia erga Deum, erga se ipsum, erga alios tractantur; in altera autem sectione diversae virtutum species explicantur. Rursus hominis officia considerari possunt in statu *naturali*, quatenus scilicet homo ex Deo solo pendet; vel spectari possunt in statu *civili* et *politico*, quatenus nempe homo pendet ex aliorum hominum auctoritate. Hominis officia in statu naturali *ius naturae ethicum* constituunt. Ex hominis officiis in statu civili nascitur *ius naturae politicum*. Itaque sectionis primae duo erunt capita. Primum de iure naturae ethico, alterum de iure politico. Praeterea sectio secunda, quae de virtutibus agit, vitia quoque virtutibus opposita continere debet. Quare in duo item capita dividetur, primum erit de virtutibus, alterum autem de vitiis.

SECTIO I.

De hominis officiis.

CAPVT I.

De iure naturae ethico.

ARTICVLVS I.

De officiis hominis erga Deum.

I.

Deum colendum esse tum cultu interno tum externo, iam brevius demonstravimus in metaphysica. Nonnulla heic revocabimus, atque etiam alia adiungemus. Et primum quidem Deus est ens necessarium, quod a nullo pendet, a quo pendent omnia, omni perfectione absolutum, potentissimum, sapientissimum, optimum, mundi creator, moderator, omnisque boni fons inexhaustus. In divinis attributis fundatur tota interni externique cultus ratio. Ad cultum internum pertinent amor, timor, obedientia, fiducia, spes. Cultus autem externus invocatione, gratiarum actione, religionisque ritibus continetur. Quod ad Dei amorem spectat, in ipsis rebus creatis si aliquam perfectionem deprehendamus, haec nos delectat, eamque amamus. Deum ergo amare debemus, quatenus infinitis illius perfectionibus delectamur. Quia vero Deus est infinite perfectus, super omnia a-

mandus est. Ille autem amor Dei, qui fluit ex summa illius perfectione, dicitur *amor complacentiae*. Igitur amor Dei fluit ex ipsa Dei cognitione. Quare quum Deum agnoscere teneamur, Deum quoque amare tenemur, ac proinde cognitio Dei et divini amoris officium indivulso nexu cohaerent. Quoniam vero fieri potest, ut in cognitione Dei vir plebeius et imperitus conquiescat magis quam philosophus, qui divina attributa scrutatur, omnesque rationes ad demonstrationis leges expendit; hinc sequitur fieri posse, ut homo imperitus Deum magis quam philosophus amore prosequatur. Quum autem id verum esse possit de amore Dei *in ordine naturali*, quatenus Deus est *auctor naturae*, multo magis *in ordine supernaturali*, quatenus Deus est *auctor gratiae*, suique amorem *cordibus nostris infundit*. Neque inde inferat aliquis, superfluam esse ingenii culturam, atque homines a studio arcendos. Nam praeterquam quod mentis nostrae facultates excolere atque perficere tenemur, ut in proximo articulo demonstrabimus; nihil negligere debemus, ut totis nostris viribus Dei amorem in nobis excitemus. Quare quum in theologia naturali divina attributa, in physica autem divina opera contemplemur; illae duae scientiae nos ad Dei cognitionem atque amorem perducunt. Ac proinde rerum metaphysicarum atque physicarum imperitos esse probant, qui studium illud tamquam a religioso instituto alienum traducunt.

Non solum Deus amandus est, quatenus est infinite perfectus et infinite bonus in se, sed et-

iam quatenus est bonus in nos. Etenim qui Deum agnoscit, illius quoque erga nos bonitatem summaque Dei erga homines beneficia agnoscit. At si perpendimus beneficia ab altero in nos collata, id nobis placere, nemo non intelligit. Quia vero id amamus, quod nobis placet, ubi cognoscimus summam erga nos Dei bonitatem, Deum quoque amamus. Quoniam itaque summam Dei erga nos bonitatem cognoscere tenemur, patet, Deum etiam amandum esse, quia bonus est in nos, et quia nos amat. Et quidem si Deus non esset amandus, quia in nos bonus est, sed tantum quia bonus in se, iam Dei in nos bonitatem non solum non teneremur agnoscere, sed nequidem liceret, quod nemo sanus dixerit. Ex his autem patet, quid sentiendum sit de controversiis circa Dei amorem superiori saeculo agitatis. Qui amorem Dei *purum* unice admittunt, quatenus nempe Deus est in se bonus, alterum vero amorem, quia Deus nobis bonus est, velut *mercenarium* reiiciunt; ii sane non solum naturam humanam, sed divina quoque attributa omnino ignorant. Praeterea si damnandus sit amor Dei, quatenus Deus est bonus in nos, amandus non foret Deus, quia nos amavit. Hunc tamen Dei amorem commendat Iohann. *epist. 1. cap. 4. v. 10.*: *quoniam ipse prior dilexit nos.* Quae quum ita sint, in hoc divini amoris argumento declinandi sunt scopuli duo. Cavendum est scilicet, ne Deum ita amemus propter nos, ut Deum ad nosmetipsos referamus. Talis amor atheismi speciem quamdam contineret. Homo enim ita Deum amans, se i-

psum non Deum amaret, sibi ipsi Deus foret, propriumque, ut ita dicam, idolum. Neque tamen excludendus est amor, qui cum verae perfectaeque felicitatis desiderio coniunctus est. *Omnes homines beati esse volunt: idque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc cetera quaecumque appetunt*, inquit S. Augustinus. Haec autem conferantur cum iis, quae demonstravimus de hominis beatitudine obiectiva. Et quidem amor Dei fundatur in cognitione entis summe perfecti. Porro notio entis summe perfecti est notio entis summe boni, et in se, et quod ad nos; Deus est infinite misericors, beneficus, omnium bonorum auctor. ¿Qui ergo fieri potest, ut Deum infinite perfectum nobis repraesentemus sine summa bonitate, et quod ad se, et quod ad nos? Itaque diversa quidem esse possunt divini amoris motiva. Si nempe Deum consideremus in se ipso, et sine ullo ad creaturam ordine, Deum amamus propter se ipsum. Si autem Deum consideremus, quatenus est nostra beatitudo *obiectiva*, Deum amamus propter nos ita, ut tamen beatitudo illa referri debeat ad Deum, tamquam ad nostrum summum bonum, per cognitionem et amorem perfecte possidendum. Ex hac motivorum diversitate oritur *in ordine supernaturali* discrimen *specificum* inter *amorem spei* et *amorem caritatis*: sed haec pertinent ad theologos.

II. Qui alterum amat, nihil facit, quod eidem displicere possit. Quoniam ergo Deum amare tenemur, perpetuo solliciti esse debemus, ne aliquid faciamus, quod Deo displiceat. Illa autem

sollicitudo, qua cavemus, ne aliqua nostra actio Deo displiceat, *timor filialis* dicitur. Deus ergo timendus est timore filiali. De timore *servili* iam satis dictum est in capite praecedenti. Quoniam vero alteri placet, si faciamus, quod a nobis fieri vult, omittamus autem, quod fieri non vult; qui Deum timet timore filiali, sollicite veretur, ne aliquid faciat divinae voluntati adversum. Quare quum Deum timere debeamus timore filiali, tenemur quoque Deo obedire, illiusque divinam legem servare. Itaque quum Deo obedire teneamur, nihil velle debemus, nisi quod Deus vult, et divinae voluntati omnino adquiescere, ac proinde voluntas divina loco propriae voluntatis esse debet. Haec autem conformitas cum voluntate divina dici solet *abnegatio propriae voluntatis*. Ex hoc fonte profluit *fiducia* in Deum. Deo nempe confidere dicitur, qui de bonitate divina persuasus, certusque res omnes infinita bonitate et sapientissima providentia gubernari, non vult, nisi quod Deus vult, neque optat, ut alia sibi eveniant, quam quae Deus decrevit. Igitur qui confidit Deo, sua sorte contentus vivit, neque opes neque honores appetit. Quare fiducia in Deum adversus ambitionem atque avaritiam efficacissimum est remedium. Praeterea qui in Dei voluntate conquiescit, atque omnino confidit, non solum de sua sorte non queritur, sed nec aliorum fortunis invidet. Atque hinc ab invidia, odio aliisque adfectuum tormentis liberatur animus: hinc animi tranquillitas veraque felicitas.

Porro fiducia in Deum non praesentem dum-

taxat respicit rerum statum, sed ad finem excellentiorem, nempe vitam aeternam ordinatur. Talis autem fiducia dicitur *spes*, per quam nempe certa cum fiducia futuram beatitudinem et media illius adsequendae exspectamus per Dei auxilium. Illa autem fiducia dicitur certa *ratione sui*. Nititur enim medio certo et infallibili, nempe Dei omnipotentia, misericordia et veracitate. At certa non est *respectu nostri*, ut adfirmant recentiores haeretici: *nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit*: *Eccles. cap.9. v.1.* Porro quamvis in Deo omnem fiduciam collocare debeamus, nosque et res nostras divinae providentiae committere, non tamen causas secundas et media ad finem obtinendum necessaria vel utilia praetermittere debemus. Etenim Deus per rerum omnium seriem atque nexum in hoc universo rebus omnibus providet (*ex dem. in metaph.*). Itaque providentia divina causarum secundarum mediorumque usum non solum non excludit, sed requirit. Quare qui in Deo confidit, facultatum suarum aliorumque mediorum usum negligere non debet. Et quidem dedit Deus homini facultates, ut iisdem utatur: causas secundas instruxit viribus, quibus ad convenientem finem tenderent, eumdemque finem obtinerent. Itaque de Deo nimis confidunt, et vanissima fiduciae specie deluduntur, qui res suas divinae providentiae legibus ita permittunt, ut nihil agant, et media ad finem consequendum a Deo ipso constituta omnino negligant. Et quidem ¿quis velut stultum non habeat eum, qui praesentissimo mortis periculo sese obiicit, per-

suasus se salvum evasurum, si Deus ipsum hoc tempore moriturum non decreverit? ¿Ecquis velut insulsos non ridebit populos illos, qui, referente Tournefortio *in itinere orientali*, arbores in hortis sine cultura ulla deserunt, illasque aëris inclementiae relinquunt? Contrario vitio peccant, qui sibi nimium confidentes solo facultatum suarum usu se bona consequi, mala autem avertere sibi persuadent. Ita nimiae de se rebusque suis confidentiae exemplum praebent, qui vi armorum suorum de hoste triumphare sibi confidunt, quasi providentiae divinae nullae sint in victoria partes. Similiter nimium in divitiis suis confidit, qui earum ope omnia se obtinere posse sibi persuadet, nullum relinquens divinae providentiae locum. Tandem nimium confidit in sua prudentia, qui ea solà se negotium quoddam conficere posse sibi pollicetur, quasi divinae providentiae nihil committi sit opus.

III. Haec quidem de cultu interno a nemine negantur, si exsistentiam Dei agnoscat. At non desunt impiissimi homines, qui cultum Dei externum fastidiose respuunt, eumque velut superstitiosum humanumque figmentum traducunt, contra quos sit

CONCLVSIO.

DEVS NON SOLVM CVLTV INTERNO, SED ETIAM EXTERNO COLENDVS EST.

Prob. 1. Cultus externus tribus potissimum officiis continetur, invocatione, gratiarum actione,

sacrisque ritibus. Porro Deum invocandum esse non solum actione mentis interna, sed etiam oratione seu sermone externo, manifestum est. Et quidem desiderare debemus, ut Deūs ea, quae nobis bona sunt, conservet; plura, quibus indigemus, nobis conferat; quae nobis mala sunt, avertat, aut ea ad bonum finem convertat. Hoc autem desiderium nihil est aliud, quam invocatio Dei interna; ergo Deum oratione interna invocare debemus. Et certe patet, invocationis officium fluere ex fiducia in Deum, ex Dei amore et timore. Quum autem fiducia in Deum, amor timorque Dei ad hominis erga Deum officia necessario pertineant; evidens est, Dei invocationem internam iisdem quoque officiis praecipi. Ad Deum quoque oratione seu sermone externo invocandum esse, facile colligitur. Et quidem omnibus nostris facultatibus supremum Dei dominium testari debemus: omnes nostras actiones facultatumque nostrarum usum ad divinae gloriae manifestationem referre tenemur, ac proinde non sola anima, sed integer homo Deum colere debet. Quare ea, quae invocatione mentali animo concipiuntur verba, ipso etiam ore proferre debet. Igitur Deum externo etiam sermone invocare tenemur. *In Deo vivimus, movemur et sumus.*

Nec minus evidens est, Deum gratiarum actione colendum esse. Est enim gratiarum actio divini nominis celebratio ob bona nobis collata. Porro quidquid boni homo habet a natura, vel quidquid adquirit, id omne Deo bonorum omnium auctori acceptum referre debet. At divina attri-

buta illiusque opera celebrare tenemur: ad divinae gloriae manifestationem pro virili conferre debemus. Ergo quidquid Deus facit praedicare, ac proinde bona nobis collata celebrare, seu Deo gratias agere debemus. Ex his autem colligitur, id non solum gratiarum actione interna faciendum esse, sed oratione etiam externa. Haec enim non solum ad divinae gloriae manifestationem divinorumque attributorum celebrationem confert, sed etiam exemplo nostro alios docemus, et ad idem faciendum excitamus, ac proinde gloriam Dei magis ac magis promovemus. Vnicuique enim compertum est, quanta sit exemplorum vis atque efficacia. Quoniam ergo quilibet, quantum in sua potestate est, alios ad religionem et pietatem perducere debet, ac proinde et aliis in orando exemplum praebere; praestat religiosos conventus ad cultum divinum celebrare, publicas orationes gratiarumque actiones Deo fundere. Quoniam vero caerimoniae ritusque externi ea in memoriam revocant, quorum oblivisci quis posset in cultu divino, atque etiam piam religiosamque significationem continent; patet, caerimonias esse veluti signa, quorum ope in memoriam revocamus, quae ad cultum Dei tum internum tum externum pertinent. Perperam igitur velut superflui, immo et superstitiosi a quibusdam contemnuntur sacri ritus. Itaque tres praecipuas cultus divini partes iam demonstravimus ex solis ethices principiis.

Prob. 2. ex omnium gentium consensu. Nullam invenire licet nationem ita feram atque barbaram, quae omni religione cultuque careat. Ex

ipsa divinae naturae excellentia, ex divina providentia cultus necessitatem derivat Cicero *lib. I. de natura deorum*: *sin autem dii neque possunt nos iuvare, nec volunt, nec curant omnino, nec quid agamus, animadvertunt, nec est quod ab his ad hominum vitam promanare possit, ¿quid est quod ullos diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus?* Eo loci redarguit Orator romanus eos philosophos, qui rerum humanarum nullam curam deos habere censebant. Hinc *lib. 2. de legibus* concludit: *bene ac sapienter maiores instituerunt, ut rerum agendarum ita dicendi initium a precationibus capere, quod nihil rite, nihilque providenter homines sine deorum immortalium ope, consilio, honore auspicarentur.* Ex quibus verbis patet, deorum invocationem non Ciceronis opinione dumtaxat, sed maiorum omnium consuetudine receptam fuisse. Deorum invocationem commendat Seneca *epist. 41. cap. 10.*: *vir bonus sine Deo nemo est: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis.* Non cultus interni dumtaxat, sed etiam externi fidem faciunt superbissima, quae etiam num hodie exstant veterum templorum rudera: testimonium praebent festorum ludorumque solemnia, quae falsis diis decernebat ethnicorum superstitio. Porro si tam manifesta fuerit cultus necessitas, ut eam ratione atque usu comprobaverint veteres, licet idololatriae tenebris immersi, ¿quanta est nec satis deploranda impiorum hominum caecitas, qui in splendidissima verae religionis luce id negare non verentur, quod ethnici scriptores rationum mo-

mentis probare studuerunt, et barbarae etiam gentes usu atque exemplo usurparunt? At profana illa atque superstitiosa externi cultus monumenta relinquamus, aliaque sanctissima et nulli errori obnoxia persequamur. Cultum externum ipsi mundo coaevum esse, testatur sacra scriptura. Primaevi homines ab Adamo usque ad Moysen fruges, glebas aliosque terrae fructus Deo offerebant, agnos in victimam Deo mactabant. Moysis temporibus caerimonias sacrosque ritus populo hebraeo praescripsit Deus vel proprio ore, vel ore pontificum atque prophetarum. Legis mosaicae caerimoniis successerunt christianae religionis ritus vel a Christo Domino praescripti, vel ab Apostolis eorumque successoribus instituti. Religiosae caerimoniae apud primaevos homines naturae inspiratae velut dictamen fuere: apud iudaeos regiminis *theocratici* pars exstiterunt: tandem apud christianos *symbola* sunt fidei, spei et caritatis. Absit ergo ut quis cum Spencero et Marshaamo sentiat, *Levitici* caerimonias ex aegyptiorum ritibus originem habuisse. Hanc sacrorum rituum originem atque progressum tradunt libri, quorum divina est auctoritas, ac proinde indubitata omnino atque infallibilis. Itaque cultu interno atque externo colendum esse Deum, non solum rationibus desumtis ex attributis divinis, sed etiam utrumque cultum communi populorum consensu atque usu comprobavimus.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. I. Deus intime perspectas habet homi-

num mentes, neque opus est, ut oratione atque actibus externis animi nostri sensa significentur. Non solum Deus necessitates nostras perfecte cognoscit, sed etiam est infinite bonus, ac proinde ea, quae nobis necessaria esse novit, ultro largitur. Illius enim infinitae bonitati fieret iniuria, si Deum precibus sollicitandum esse, quis crederet. Vnde sic concluditur: superfluus omnino est cultus ille, qui divinae scientiae atque bonitati omnino repugnat; atqui talis est cultus externus; ergo cultus externus inutilis est. Resp. N. min. Haec obiectio facile evanescit, si perpendamus, non animam tantummodo hominis, sed integrum hominem ad Deum colendum obligari, ac proinde non modo facultates animae, sed omnes corporis vires in cultum divinum impendendas esse. Deus quidem est omniscius: quae nobis necessaria sunt melius, quam nosmetipsi novimus, ipse cognoscit. At supremum Dei erga nos dominium, infirmitatem nostram atque indigentiam nos profiteri, ratio ipsa postulat. Deus quidem est infinite bonus, sed est etiam infinite sapiens atque infinite iustus. Porro infinitae Dei sapientiae atque iustitiae consentaneum est, ut divinam bonitatem precibus imploremus. Si enim Deus solam bonitatem infinitam consulens, hominibus beneficia sine ullis precibus semper conferret, fieri facile posset, ut homines divinorum beneficiorum immemores propriis viribus causisque secundis ea tribuerent, quae Deo bonorum omnium fonti inexhausto, a quo est *omne donum perfectum*, referri debent. Quare divinam sapientiam atque iustitiam decet, ut alta

voce sinceroque animo confiteamur, nos esse *pauperes et miseros*, Deum vero *bonorum omnium esse largitorem*.

Obiect. 2. Quidquid fit in tempore, Deus ab aeterno decrevit. Porro immutabilia sunt Dei decreta: *ego dominus, et non mutor:* ac proinde importunis hominum precibus flecti non potest Deus. Quare sic argumentari licet: si oratione colendus sit Deus, precibus nostris mutari possent divina decreta; atqui hoc est impossibile; ergo inutilis est oratio, ac proinde quilibet cultus. Resp. N. mai. Immutabilia quidem sunt Dei decreta; non tamen ita *absoluta* dici debent, ut omnem conditionem vel medium quodlibet excludant. Deus vult hominum necessitatibus subvenire, sed vult quoque, homines supremum Dei dominium agnoscere atque profiteri: vult homines in divina bonitate confidere, divinumque auxilium implorare. Itaque licet divina misericordia nostris precibus flectatur, non tamen mutabilia dici possunt divina decreta, quum orationis donum conferre, nostrisque precibus sese propitium praebere, Deus ab aeterno decreverit: *prope est Dominus omnibus invocantibus eum: omnibus invocantibus eum in veritate*: *Psalm.144. v. 18.* Ex his autem intelligitur, in quo sensu a nobis dictum sit, decreta Dei absoluta non *omnem conditionem* excludere. Neque responsio haec ullam coniunctionem habet cum gravissima quaestione, quam de absolutis Dei decretis agitare solent theologi.

Obiect. 3. Qui cultum Dei externum admittunt, de divino nomine non satis magnificam con-

cipiunt opinionem. Homines quidem adulatione delectantur, externa veneratione coli amant, id autem de Deo cogitare, divinam maiestatem dedecet: *non est Deus quasi homo.* Deus sibimetipsi sufficientissimus est, neque ulla re extra se ipsum quomodocumque indiget. Vnde sic argumentantur aliqui: admittendus non est cultus ille, qui divina maiestate indignus videtur; atqui cultus externus divina maiestate videtur indignus; ergo cultus externus reprobari debet. Resp. N. min. Re quidem vera turpi adulatione vilissimisque obsequiis persaepe delectantur homines atque moventur, et plerumque decipiuntur. Verum quod adsiduam adulationem vanissimaque obsequia tam avide consectentur nonnulli, id superbiae fastoque tribuendum. At Deus infinite perfectus nullis hominum laudibus satis celebrari et coli potest: nihil ab hominibus exigit, nisi quod rationi, iustitiae illiusque infinitis perfectionibus consentaneum sit: sibi sufficientissimus est Deus, nec hominibus nec ulla re extra se posita indiget; ac proinde quidquid vult ab hominibus, id vult, quia hominibus bonum, quia Deus ipse est infinite bonus. Itaque quum Deus sit bonorum omnium auctor, quidquid boni habemus, id totum Deo referre, et divinae bonitati laudem dare debemus. Hinc qui laudari amant, laudesque velut sibi proprias atque debitas usurpant et adrogant, ii erga Deum ingrati sunt atque iniqui. Porro quum Deus sibi ipsi infinite sufficiat, nullaque re indigeat, dum gratus erga Deum animus praecipitur, in vulgari significatione accipiendum non est prae-

ceptum illud. In eo enim positus est gratus animus secundum vulgarem huius nominis significationem, ut beneficia beneficiis rependamus; vel saltem oblata occasione dataque facultate rependere velimus. Vbi enim desunt vires et occasio, satis est bona voluntas ad grati animi significationem. At Deo gratum animum hoc modo exhibere non possunt homines: nulla in Deum beneficia ab hominibus conferri possunt; nihil ergo est, quo gratum animum Deo testari valeamus, nisi amore, obedientia, divinae legis observantia, tandemque cultu interno atque externo.

Obiect. 4. Cultum externum Deo minime placere, demonstrant eorum hominum exempla, qui Deum precibus atque oblationibus invocantes, id quod supplices petunt, impetrare non valent. Dum contra, alios videmus, qui sine precibus ullis id quod desiderant, facile adsequuntur; ergo preces adeoque cultus quilibet inutilis est. Resp. N. ant. Data huius obiectionis occasione, verae orationis characteres atque conditiones explicabimus. *I.*° Oportet, ut oratio fiat corde sincero et pio: *scimus autem quia peccatores Deus non audit. Sed si quis Dei cultor est, et voluntatem eius facit, hunc exaudit. Iohann.9.v.31.* II.° Fieri debet oratio cum attentione. Si enim nulla adferatur attentio, iam mera garrulitas, non oratio dici debet: verba sine attentione prolata inanes sunt sine mente soni, qui interiorem animae statum exprimere non possunt. *Ne temere quid loqueris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem coram Deo; Deus enim in coelo, et tu su-*

per terram. Eccles. 5. v. 1. Porro ad attentionem necessum non est, ut qui orat, ipsa orationis verba intelligat. Quamvis enim id laudabile sit, atque etiam necessarium iis, quibus orationis sermonem intelligere ex officio incumbit: si tamen quis ignoto etiam sermone oraverit, Deo grata est oratio, dummodo fiat cum pietatis et religionis adfectu. III.° Fieri debet oratio cum humilitate et fiducia. Quum enim per orationem nostram indigentiam supremumque Dei erga nos dominium testari debeamus, cum humilitate Deus orandus est. At cogitandum est, *thronum Dei* esse thronum *gratiae et misericordiae*, ad quod proinde cum fiducia accedere debemus: *omnia quaecumque orantes petitis, credite, quia accipietis, et evenient vobis. Marc. 11. v. 24.* IV.° In oratione decens ac modesta corporis compositio servari debet, omnisque *hypocrisis* fugienda. Etenim in colendo Deo omnem adhibere tenemur facultatum nostrarum usum: operam dare debemus, ut perfectus sit omnium actionum consensus, ut actus externi cum actibus internis omni ex parte consentiant. Itaque ore, vultu totoque corporis habitu Deum orare debemus; alioquin inter cultum internum atque externum non solum nullus foret consensus, sed etiam exemplo aliis non prodessemus, quod facere tenemur; immo malum exemplum et offensionis occasionem praeberemus. Inde autem patet, ab oratione longe removendam esse hypocrisim. Si enim actibus externis, praesertim verbis, vultu ac gestu pietatem quis simulaverit, (quae simulatio fucataque pietas *hypocrisis* dicitur); iam actus exter-

ni ab internis dissentiunt, ac proinde Deus totis viribus non colitur; immo graviter offenditur: *labiis me honorant, cor autem eorum longe est a me.* V.° Tandem omnis oratio ad salutem aeternam Deique gloriam referri debet, neque petendae sunt res indifferentes, nisi quatenus ex Dei ordinatione et per eius gratiam conferre possunt ad divinam gloriam et salutem nostram: *petitis, et non accipitis, eo quod male petatis, ut in concupiscentiis vestris insumatis.* Praecipuas iam enumeravimus verae orationis conditiones. Ex quibus ad praecedentem obiectionem facilis est responsio. Si ergo Deus nostras preces non audiat, id fit, vel quod *male petamus*, vel etiam quod Deus quid nobis necesse et bonum sit, cognoscens melius, quam nos ipsi novimus, vero nostro bono consulens nostras preces non exaudiat, ubi id negat, quod petimus. Tandem quod sine ullis precibus, id quod desiderant, saepe impetrent homines; id tribuendum est Dei misericordiae et bonitati, qui ingratos homines beneficiis allicere non dedignatur. In hac responsione adiungi etiam possunt, quae de bonis malisque physicis tum in metaphysica tum etiam in ethica explicavimus.

Obiect. 5. Cultum externum respuit fastiditque Deus. Mulieri samaritanae interroganti, an Deus in monte *Sion* vel in monte *Semeron* esset adorandus, respondet Christus *Iohann.* 4. *v.* 23.: *venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate; nam et Pater tales quaerit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos, qui adorant, in spiritu*

et veritate oportet adorare. Vnde sic argumentantur aliqui: qui spiritus est, cultu interno et spirituali adorari debet; atqui Deus spiritus est; ergo cultu tantum interno adorandus est. Resp. dist. mai., cultu interno et spirituali tantum, N. mai., interno et externo, C. mai., et dist. min. N. cons. Totus homo Deum colere debet, ac proinde non cultu interno tantum, sed etiam externo, ut iam antea demonstravimus. Cultum externum non reiicit Christus Dominus loco citato, sed spiritualem internumque cultum velut potiorem commendat, sine quo exterior cultus est omnino inutilis. Et quidem cultum externum a Deo reprobatum non fuisse constat, quum ipsemet Deus in lege naturae atque in lege mosaica oblationes, sacrificia cultumque externum praescripserit; in lege autem evangelica ritum externum Christus Dominus instituerit. Et re quidem ipsa cultum externum cum interno coniungendum esse facile patet. Nam praeterquamquod homines ex anima et corpore constantes, mente et corpore Deo servire, ac proinde internum externumque obsequium exhibere debeant; nemo non videt, externum cultum, qui sensibus exhibet obsequium internum, qui interni cultus veluti symbolum est atque figura, ad pietatem excitandam cultumque internum promovendum maxime valere. Et certe talis est humanae societatis constitutio, ut religio mere interna et spiritualis satis non sit. Multi enim homines plebeii praesertim ac rudes sua erga Deum officia haud satis norunt, eosque signis cultuque externo ad internum cultum revocari atque exci-

tari necessum est: *quod litteratis est scriptura, hoc idotis praestat pictura*, inquit S. Greg. Magnus. Nemo autem, qui cultum Dei internum admittit, si constare sibi velit, eos reiiciet religiosos ritus, qui ad cultum internum nos maxime adlicere possunt, pietatemque promovere. Porro si in religione etiam naturali, de qua sola sermonem habemus, necessarius sit cultus externus, ¿quanto magis in religione revelata? Sicut enim contemplatio naturae ad Deum creatorem nos revocat; ita christianae religionis ritus Dei crucifixi legem perpetuo inculcant.

Obiect.6. Cultus externus in ipsa religione perturbationem atque confusionem induceret. Etenim quum ritus atque caerimoniae nullam habeant ex natura sua significationem, sed ex hominum instituto atque arbitrio pendeant; unicuique liceret in usum suum cultus divini caerimonias instituere. Hinc perturbaretur cultus externus ipsaque etiam societas civilis. Quod quidem tristissimis exemplis saepe demonstratum est. Ex hac cultus externi libertate repetenda est tanta, quae in diversis sectis viget, rituum diversitas. Ex gentilium superstitione nati videntur ritus religiosi, quorum plerique nostris ritibus sunt simillimi. Vnde sic argumentari licet: ad pietatem religionemque excitandam non valent ritus illi, qui in ipso religionis exercitio dissensiones movere possunt, quique ex gentilium superstitione magis quam ex religione originem habere videntur, atqui ita se habent plerique ritus externi; ergo cultus externus reiiciendus est. Resp. N. min., cuius probatio-

nem explicabimus, et valide refellemus. Re quidem vera si solam religionem naturalem spectemus, unusquisque iure suo in caerimoniarum institutione uti poterit. Quum enim signa externa nullam habeant determinatam significationem, unicuique licebit arbitrariam rituum significationem determinare, et pro more suo Deum colere. Verum a statu naturali ad civilem, et a religione naturali ad revelatam argumentandum non est. Ex corrupta cultuum varietate et populorum superstitione religionis revelatae necessitatem demonstravimus in metaphysica. Et quidem si in divini cultus exercitio unicuique caerimonias fingere liceat; non solum superstitionis atque impietatis periculum est, sed etiam status civilis pacem ac tranquillitatem turbari necessum est. Hinc videmus, sacris bellis sub vano religionis praetextu non sine magna hominum strage exarsisse gentes, quae nullam in religionis rebus definiendis supremam auctoritatem agnoscunt. Neque est tandem, quod obiiciant, sacros ritus a gentilium superstitione originem traxisse. Nam praeterquam quod cultus externi institutionem atque originem demonstrant libri sacri, religionis tamen sanctitati minime nocet, si aliquae cum ipsis gentilibus communes caerimoniae serventur. Quum enim externi ritus ex fine dumtaxat et arbitrio significationem habeant, nihil impedit, quominus profani ritus ad religionis sanctitatem evehantur, atque verae fidei consecrentur.

ARTICVLVS II.

De hominis officiis erga se ipsum.

I.

Sub triplici respectu considerari possunt homines. Nempe quod ad mentem, quod ad corpus, et tandem quod ad propriam uniuscuiusque hominis personam, seu quod ad statum externum. Quare tria sunt hominis erga se ipsum officia; alia ad mentem pertinent, alia ad corpus, alia denique ad statum externum. Sedulo igitur meditandum est, nos homines esse: quales homines simus: quos Deus esse velit. Triplex illud officiorum genus explicabimus. Lex naturae praecipit, ut ad nostram statusque nostri perfectionem tendamus, ac proinde ut animam, corpus statumque externum, quantum est in nostra potestate, perficiamus. Homo igitur se ipsum cognoscere tenetur, quod ad animam, corpus et statum externum. Hinc pervulgatum est praeceptum: *nosce te ipsum.* Probe autem notanda est obligatio, qua tenemur statum nostrum perficere, *quantum est in nostra potestate.* Ad ea enim non tenemur, quae in nostra potestate non sunt. Hinc patet, alias esse obligationes *communes*, alias *proprias.* Deus enim praeter obligationem communem, unicuique propriam imposuit. Communes obligationes dicuntur, quae in communi hominum natura atque essentia sufficientem rationem habent. Propriae autem appellantur, quarum ratio suffi-

ciens non continetur in natura atque essentia hominis, nisi quatenus eidem naturae accedunt determinationes quibusdam hominum individuis aut uni individuo propriae. Itaque dantur obligationes, quibus genus humanum tenetur, sed quibus non tenentur singula individua. Videmus equidem, hominibus singulis eadem esse organa, si corpus spectes, easdem facultates, si animam respiciamus. Non tamen eadem est eorumdem organorum in singulis dispositio, nec eaedem quoque mentis vires: diversissima etiam sunt fortunae bona, et varia hominum conditio. Itaque posita alicuius hominis essentia et natura, non repugnat poni obligationes, quae posita alterius hominis essentia non ponuntur, idque apprime consentaneum est doctrinae Christi *Luc. cap.* 12. *v.* 48. *cui multum datum est, multum quaeretur ab eo.*

II. Quoniam mentis nostrae facultates perficere tenemur, quantum est in nostra potestate, nihil negligendum est, quod ad intellectus voluntatisque perfectionem conferre possit. Quum autem perfectio intellectus sit cognitio veri, omnis adhibenda est diligentia, quantum nobis datur, ut intellectum distincta veri cognitione imbuamus. Quia tamen pro humani ingenii tenuitate non licet, ut rerum omnium cognitionem adquiramus, iis primum studiis vacandum est, quae in boni malique cognitione versantur, atque deinde illae praeferendae sunt scientiae, quae nostro vitae instituto sunt magis consentaneae. At quum scientiae cuilibet adquirendae valeant intellectus vis,

atque ingenii acies; curandum est maxime, ut augeantur intellectus vires, atque acuatur ingenium. Ac proinde, ut alias praetermittam rationes plurimas, negligi non debent in quolibet ingenuo et liberali hominum statu disciplinae illae, quae menti nostrae vim, intelligendi facilitatem, iudicii atque ratiocinationis acumen, methodi perspicuitatem conciliare possunt; etiamsi profanae et a studiorum nostrorum ratione nimis alienae videantur. Id autem probe tenendum est uniuscuiusque hominis officium, ut eam adquirat scientiam, qua maxime opus habet in eo, quod amplectitur vitae genere; alioquin errandi periculo et se ipsum et alios exponeret. Qui summum attingere nequeunt, in medio consistant: quibus vero medium quoque inaccessum est, hi in infinito adquiescere tenentur. Neque enim *tenemur ad impossibile*, sed praestat habere scientiam imperfectam, quam nullam. Longius esset varias percurrere hominum conditiones, sed iis, quibus has institutiones scribimus, nonnullas regulas praescribere satis erit. Itaque quum studiis theologicis ex oficio destinati sint nostri auditores, id primum observabimus: sacram theologiam dividi in *positivam*, quae fidei dogmata continet; in *polemicam*, quae fidei controversias tractat, et sacra dogmata ab haereticorum obiectionibus vindicat; tandem in theologiam moralem, quae morum praecepta exponit. His tribus sacrae theologiae partibus studiose incumbere debent, qui divinam hanc scientiam, scientiarum omnium reginam profiteri volunt. Quia vero distinctam rerum theologicarum cognitionem

tenentur adquirere, ex ordine et methodo sua studia persequi debent. Sacrae igitur theologiae praemittant theologiam naturalem in metaphysica explicatam. Haec etiam ad theologiam revelatam quasi manuducit; quum religionem naturalem satis non esse, sed necessariam esse revelationem demonstrari possit. Igitur demonstrata revelatae religionis necessitate, eam revera exsistere, eamque aliam non esse quam religionem christianam demonstrandum est. At quum religionis christianae nomine glorientur pleraeque sectae, in catholica, apostolica et romana ecclesia unice positam esse veram religionem, ostendere oportet. Quod ut fiat, librorum sacrorum divinitas, traditionis et ecclesiae infallibilitas demonstranda est. Quare quum ex scriptura sacra, traditionis et ecclesiae auctoritate invictissima desumantur fidei nostrae argumenta: triplex illud studiorum genus coniungi debet. Quod enim in sacris litteris obscurum est, id dirimit traditionis et ecclesiae auctoritas. Quae quum ita sint, patet, theologici studii initium sumendum esse ab iis elementis, quae theologica argumenta continent, quae proinde *loci theologici* solent appellari. His praemissis sacrae theologiae principiis, tractatum quemlibet iam adgredi licebit. De Deo tamen, qui est obiectum theologiae, divinisque attributis statim tractare, methodi legibus magis videtur consentaneum. Itaque viri theologiae studiosi illud est officium, ut in sacrorum librorum lectione adsidue versetur, ut SS. PP. attente legat, historiae ecclesiasticae diligenter studeat; et nostrae religionis apologi-

stas adsidue evolvat. Tandem conciliorum definitiones summorumque pontificum decreta probe teneat; hi enim sunt purissimi sacrae theologiae fontes. Patet autem, hanc studendi docendique rationem, theologiae positivae, polemicae et morali esse communem, quum ex iisdem fontibus hauriri debeant fidei dogmata morumque praecepta. His autem munitus sanctae fidei praesidiis eas theologus habebit dotes, quas sacerdotibus commendat Malachias *cap.* 2. *v.* 7.: *labia sacerdotis custodient scientiam*; *quia angelus Dei exercituum est.* Tunc dives erit sacro scientiae thesauro, cuius participes faciet eos, qui *legem requirent ex ore eius.* Quamvis autem infallibilis sit auctoritatis latina sacrae scripturae versio; quia tamen in aureo textuum primogeniorum poculo erroris venenum incautis propinare solent recentiores haeretici, si contra haereticos illos theologo alicui disputare incumbat; is textuum primogeniorum ignarus esse non debet, et generatim operarius quilibet evangelicus ea vel maxime tenere debet dogmata, quae sibi propugnanda contingunt, et omnia haereticorum, contra quos disputare debet, effugia accurate cognoscere. Haec quidem sunt, quod ad doctrinam, viri theologi et praesertim praeconis evangelici officia. Sed morum sanctitate maxime praelucere debet, et moniti apostolici memor sit oportet, se *animarum rationem esse redditurum.*

III. Voluntas generaliter determinata est ad bonum appetendum, malum vero aversandum. Quare quum ad voluntatis perfectionem tendere

debeamus, danda est opera, ut numquam appetamus nisi bona vera, nec aversemur nisi mala vera. Itaque quoniam appetitus sensitivus saepissime fertur in bonum apparens, curandum est diligenter, ut appetitus sensitivus cum appetitu rationali consentiat. Igitur omnem diligentiam homo adhibere tenetur, ut in appetitum sensitivum, in sensus, imaginationem atque adfectus dominium adquirat. Ardua quidem obligatio est. At quum facultates non alio fine a Deo nobis datae sint, quam ut iisdem recte utamur, et hominum vitam vivamus; nihil nostra culpa praetermittere debemus, quod facere possumus ad hanc perfectionem obtinendam. Itaque adfectus compescere, regere et sedare tenemur. Adfectus *compescere* dicimur, si iis resistimus, atque cavemus, ne in actus externos legi contrarios erumpant. Ita si verbis contumeliosis ad iram quis commoveatur, ab actibus tamen externis, quibus vindictam cupit, abstineat, is iram compescere dicitur. Adfectus *regere* dicimur, si eos dirigimus ad actiones legi conformes. Ita regimus iram, si eam ad facti iniusti odium referamus, non vero ad ipsam personam; quemadmodum iubet Apostolus irasci, sed peccare vetat. Adfectus *sedare* dicimur, si eos ubi subito corripiunt animum, statim stingui operam damus. Quoniam vero adfectuum nomine intelligimus perturbatos animi motus, qui ad actus legi contrarios tendunt; hinc patet, compescendos esse, regendos atque sedandos adfectus. Ex his autem facile solvitur quaestio in scholis agitari solita, utrum scilicet omnes animi adfectus mali sint, ac

proinde exstirpandi. Si adfectus regere, et ad actiones legi conformes dirigere possimus, ii non solum mali non sunt, sed boni. Verum improprie dumtaxat *adfectus* appellantur. Ita si adfectu gloriae utamur ad recte agendum vitandamque culpam, ita ut absit omnis vanae gloriolae labes; iam adfectus bonus est, et non solum exstirpandus non est, sed excitandus. Itaque si adfectus regere valeamus, ii sunt legi conformes ac proinde boni. Quare pervulgata quaestio tota est de nomine. Neque praedicta quaestio confundi debet cum alia; utrum scilicet hominum societati utiles sint aliqui adfectus, etiamsi non regantur. Certum quidem est homines plurimos gloriae, ambitionis, avaritiae adfectibus abreptos, multa praeclare gesta perpetrare, seseque humanae societati utilissimos praebere. At fieri potest, ut aliorum commoditati et felicitati inservire possint perversi atque inordinati adfectus. Verum alia est virtutis, alia utilitatis ratio. Atque optandum maxime foret, ut illutres actiones, quae superbiae atque ambitioni persaepe debentur, praestantiorem haberent originem, solique officiorum amori accepta referri possent. Itaque patet, inter se maxime differre quaestiones illas: *an adfectus boni sint*: *an utiles sint in praesenti rerum statu*. Haec pauca dicta sint. Ceterum de adfectuum speciebus deinde sermonem habebimus.

IV. Postquam de perfectione intellectus et voluntatis nonnulla explicavimus, de officiis hominis erga corpus iam aliqua adiungemus. Ex oeconomia animali in physicis institutionibus demonstrata ma-

nifestum est, omnes corporis actiones ad sui ipsius conservationem tendere. Itaque hominis est, ut corporis sui conservationi studeat; ac proinde pericula vitae, quantum in nostra potestate positum est, vitare debemus. Igitur homo sanitatem tueri tenetur. Vitandum ergo est, quidquid sanitati inimicum: vitandus labor nimius. Quoniam vero sine cibo et potu corpus conservari nequit, cibo ac potu utendum est. Ac proinde ob eamdem rationem a cibo et potu insalubri abstinendum est, atque etiam a nimia cibi et potu quantitate. Ergo temperantes esse debemus. Quia vero homo temperans non appetit cibum ac potum, nisi sanitatis conservandae gratia; patet cibum ac potum solius voluptatis causa sumendum non esse. Quia tamen cibi suum habent iucundum saporem, qui sanitati non nocet, immo prodest aliquando; hac voluptate innocua frui licet, dummodo servetur temperantia. Ex corporis conservandi officio colligitur laboris necessitas. Ea scilicet, quae ad vitam conservandam desunt, labore comparare tenemur. Laboris necessitatem demonstrant etiam nostra erga alios officia. Inopes enim sublevare tenemur, et quod aliis prodesse potest, si per nos liceat, adquirere. Tandem animae corporisque facultates sine usu ullo negligere non licet. Hinc qui opus non habent corporis labore, ut suae aliorumque necessitati subveniant, mentis facultatibus uti debent scientias et artes excolere ad generis humani utilitatem, aliaque officia patriae utilia praestare.

Quoniam vero vitam conservare tenemur, nemini mortem sibi adferre licet. Quare naturali le-

ge prohibitum est *suicidium*, graeco nomine *autochiria* appellatum, atque in nullo casu violentas manus sibi inferre licitum est. Homo enim vitae suae dominus non est. Deus est supremus hominum rerumque omnium dominus: nulla calamitas, nulla doloris impatientia, nullum vitae taedium autochiriam potest licitam reddere: divinaeque voluntati in quocumque vitae humanae eventu nos conformes esse oportet. Nulla enim esse potest naturae necessitas talis ac tanta, quae id nobis tradat imperium, quod Dei proprium est, *ius vitae et necis*. Itaque qui vitam sibi eripit, supremum Dei dominium violat, divinamque providentiam laedit, ac proinde peccat non solum contra officia, quae nobismetipsis debemus sed etiam contra officia Deo debita, quae sunt omnium prima et maxima. Igitur corpus nostrum non est in nostro dominio: illud debemus Deo, societati, familiae, amicis. Corporis vires pro status nostri conditione atque indigentia servare debemus; non ita tamen amandum est corpus nostrum, ut pro patriae bono illud in bello periclitari, non liceat: ut pro religionis defensione mortem oppetere non teneamur: ut tandem ad refrenandas cupiditates illud adfligere non debeamus. Merito velut barbarae habentur gentes illae, apud quas etiam num viget crudelis consuetudo, ut si quis ad eam aetatem pervenerit, in qua aliis inutilis, sibi gravis sit, ipse sponte sua mortis praesidia sibi arcessere non dubitet. At mirum est a viris doctis illud in quaestione ipositum esse, an ob summam calamitatem, quae sit morte ipsa intolerabilior, aut ob certi-

tudinem instantis atrocissimae vel ignominiosae mortis liceat sibi ipsi vitam eripere. Plato *lib.* 9. *de legibus* negat, ob alias causas licitum esse sibi mortem conscicere, nisi ubi quis tristi et inevitabili fortunae casu cogitur. In eodem inhumanissimo errore haesit Cicero *lib.* 1. *quaest. tuscul.* Nam postquam memorasset mortem Socratis et Catonis uticensis, haec addit *vetat dominans ille in nobis Deus iniussu hinc nos suo demigrare. Quum vero causam iustam ipse Deus dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis; nae ille medius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem excesserit illam, nec tamen vincula carceris ruperit, leges enim vetant, sed tamquam a magistratu aut potestate legitima, sic a Deo vocatus exiverit.* Idem saepe scribit Seneca. Pomponii attici excessum celebrat Cornelius Nepos in eius vita. Is enim quum sanus ac validus ad septuagesimum septimum annum pervenisset, tandem incidit in morbum; sed quum tres post menses iam invalesceret, inedia mori in animum induxit, fecitque. Haec exempla atque testimonia tanti fecit Puffendorfius, ut *lib.* 2. *de iur. natural. et gent. cap.* 4. quaestionem in medio reliquisse videatur. Sed ne in celebres auctores peccaret, in Deum atque homines peccavit.

V. Ex his quae diximus de salutis nostrae conservatione nemo concludere audeat, illicitas esse corporis adflictiones, quibus perversos animi adfectus domare, peccataque commissa expiare tenemur. Austerum vitae genus tamquam lentum *suicidium* tardioremque mortem, ac proinde vel-

ut illicitum damnant laxiores quidam scriptores. Verum non legem evangelicam dumtaxat, sed naturalem quoque violant tales mollioris vitae homines. Et quidem adfectus compescere, regere atque domare nos obligat lex naturalis. Sunt autem corpora nostra adfectuum et appetitus sensitivi velut instrumenta: *caro concupiscit adversus spiritum: carnalia desideria militant adversus animam.* Itaque tenemur *corpus nostrum castigare, et in servitutem redigere.* Id vero non fit ex odio in corpus nostrum, sed potius ex recto in illud amore: *non ut interimatur corpus, sed* ne *concupiscentia eius faciat spiritum subiugatum, quod naturalis ordo desiderat*, ait S. Augustinus. Praeterea *sanctiones poenales* ex ipsius legis naturalis notione iam demonstravimus. Legi naturali consentaneum omnino est, ut peccatis suae sint poenae, ac proinde ut propter peccata commissa corpus nostrum adfligamus. Verum haec corporis adflictio non solum licita est, sed etiam necessaria, quum omnes concupiscentiae obnoxii simus atque peccatis. Quare duplicem cum theologis distinguimus corporis adflictionem: alia est *vindicativa* ad vindicanda scilicet peccata praeterita: alia *medicinalis* ad praecavenda futura in posterum. Porro in corporis adflictiones exigat lex ipsa naturalis, ¿quanto magis *poenitentiam* praecipiet lex evangelica? *Facite fructus dignos poenitentiae: qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt.* Quare dum valetudinis nostrae conservationem iubet lex naturalis, id non ita intelligendum est, quasi corporis vires ieiunio

aliisque salutaribus poenis deprimere atque debilitare non liceat. Id solum iniungitur, nullum scilicet corpori malum inferendum, ut inde detrimentum patiatur. Sed quum anima sit pars nostri dignior atque nobilior, cui corpus subditum esse oportet, velut sanctissimae haberi debent corporis macerationes eo fine susceptae, ut appetitus sensitivus cum rationali consentiat: ut praeterita crimina, quantum in nobis est, expiemus, et futura praecaveamus. Neque naturali erga nos amori repugnat corposis adflictio. Deum enim amare, ac proinde et illi obedire debemus. Nosmetipsos vere et sincere amamus, si Deum amemus, ipsique obediamus. Alius quilibet amor Dei amori contrarius crudelissimum foret in nosmetipsos odium.

VI. Quum ex lege naturae demonstratum sit, nos teneri ad vitae custodiam, heic oritur quaestio de nostri defensione adversus adgressores. Hac de re agunt iuris scriptores, quorum multi non solum a mansuetudine evangelica, sed etiam ab ipsa lege naturali longius recedunt. Varii autem casus distingui debent. Et primum quidem non licet occidere adgressorem, qui bona fortunae tantum invadit. Contrarium enim est rationi, pro minori bono, ut sunt divitiae, non corporis vitam dumtaxat; sed etiam animae eripere. Quolibet enim fortunae bono infinite excellentior est corporis vita animaeque salus; ac proinde rectae rationi repugnat, ut ad bonorum illorum conservationem in causa simus, cur corpus non solum pereat, sed anima quoque aeternum damnetur. Quamvis autem bonorum furem occidere non liceat, unicui-

que tamen iure competit sua bona defendere, atque excepto mortis periculo mitiori via bonorum iacturam impedire, et adgressorem arcere. Porro ex notione caritatis evidens est, intra iustos limites continendam esse defensionem, ita ut animus ab omni vindicta sit alienus. Quare si ad bonorum defensionem mitiora media sufficiunt, utendum non est durioribus. Nullum enim ius habemus alterum offendendi, nisi quatenus iusta nostri defensio exigit; non autem ut adgressor offendatur, eique malum inferatur. Si ergo subrepta bona magistratus auctoritate vel alia qualibet ratione possint recuperari, adgressorem laedere non licet.

Ex iisdem principiis patet responsio ad quaestionem aliam, utrum liceat in propriae vitae defensionem iniustum adgressorem occidere. Eaedem, quas iam diximus, conditiones requiruntur. Ad vitam servandam mitiora media adhiberi debent, odium abesse debet, neque se ipsum defendens mortem adgressoris potest intendere, sed tantum propriae vitae conservationem. His autem adhibitis conditionibus, si violentus adgressor aliter depelli non possit, iam eum de medio tollere licet; atque in hac defensione *ius inculpatae tutelae*, quod appellant, positum est. Hinc patet, inculpatae tutelae locum non esse, si arrepta fuga nostrae conservationi consulere possimus. Cur autem in bonorum invasione furi mortem dare non liceat, secus autem liceat ad servandam vitam, facilis est ratio. Etenim omnia, quae vocantur fortunae bona, nullius sunt pretii, si cum vitae bono confe-

rantur, praesertim si mortis improvisae periculum, et poenae in altero vitae statu peccatoribus destinatae attendantur. Hinc S. Antoninus *part. 2. tit.1. cap.3.* velut perfectionem caritatis actum laudat, si quis de suae conscientiae rectitudine moraliter certus, ad salvandam adgressionis animam se occidi permittat : *nam alias fatue faceret, exponendo se morti corporis et animae, quum sibi per mortem percludatur via poenitentiae.* Porro ex his patet, qua ratione intelligi debeat S. Augustinus, qui *lib. 1. de libero arbitrio cap. 1.* adfirmat, naturalem caritatis ordinem violari ab eo qui ut corporis vitam servet, salutis aeternae iacturam infert proximo. Haec Sancti Doctoris verba generatim intelligi non possunt. Iniquum enim est et fatuum, ut ait S. Antoninus, aeternam proximi salutem nostrae anteponi. Praeterea quum ius inculpatae tutelae conditionesque singulae vix servari possint; homo enim in vitae periculo constitutus variis adfectibus, praesertimque odio perturbatur; hinc fit, ut *practice* loquendo illicitum fere semper sit, adgressorem occidere. Id enim vix fieri potest sine vindictae nocendique animo, atque in hoc alio sensu explicari etiam potest mens S. Augustini.

VII. Praeter fortunae vitaeque bona iam recensita, alia etiam sunt bona, qualis est honos vel fama. Homo omnes suas actiones ad sui aliorumque perfectionem et ad Dei gloriam dirigere tenetur, ac proinde nihil debet facere, quod suae aliorumque perfectioni atque Dei gloriae repugnet. Aliorum de hac perfectione iudicium est id, quod

honoris vel *famae* nomine appellamus. Incumbit ergo omni homini, ut se honore seu bona fama dignum praebeat. Porro aliae virtutes dicuntur *intellectuales*, quae pertinent ad intellectum, qualis est *scientia* cet. Aliae dicuntur *morales*, quae pertinent ad voluntatem, qualis est *temperantia* cet. Itaque quum intellectum atque voluntatem perficere teneamur, incumbit homini, ut se bona fama dignum praestet, tum quod ad virtutes intellectuales, tum quod ad morales. Fama autem de virtutibus intellectualibus *nominis eelebritas* vocari solet. Igitur quum non solum ad nostram sed aliorum quoque perfectionem tendere, illisque exemplum praebere teneamur, famam nostram tueri atque defendere debemus, maxime quod ad virtutes morales, quae intellectualibus sunt longe praestantiores. Servandae famae obligatio omni aetate notissima fuit, unde illud poëtae:

Omnia si perdas, famam servare memento.

Hanc obligationem exemplo suo nos docuit Christus Dominus, qui *Iohann. cap. 8. v.* 46. adversus iudaeorum calumnias famam suam defendit. Porro duplici tantum ratione famam vindicare licet, factis scilicet et verbis. Et quidem contra calumnias fama defendi non potest, nisi efficiamus, ut nulla calumniatori fides habeatur; id autem factis dumtaxat et verbis obtineri potest. Et primum quidem honestissimus et omnium tutissimus famam tuendi et calumniam repellendi modus hic est, si nempe factis contrariis calumniae refellantur. Ita enim calumnia fiet manifesta, nullaque alia erit opus defensione, atque tandem successu

temporis apud viros bonos fama restituetur. At quidquid agas apud viros malevolos, nihil prorſus effeceris. Patienter igitur ferenda sunt, quae mutari non possunt, atque in hoc casu valet tritum illud:

Conscia mens recti, famae mendacia ridet.

En tutissima arma, quibus calumniam arcere atque repellere maxime possumus. Non solum factis sed etiam verbis famam defendere licet. Absit autem, ut quis sibi persuadeat, ad famae defensionem licitum esse calumnias calumniis retorquere, et calumniatorem conviciis atque iniuriis lacessere. Qui enim ita se gereret, non famam vindicaret sed amitteret, et male conceptam de se suspicionem confirmaret: *non reddentes malum pro malo, nec maledictum pro maledicto* : *1. Petr. cap. 3. v. 9.* Fama et existimatio verbis licite defenduntur, si calumniae falsitas verbis demonstretur. Neque est quod dicatur proximo iniuriam fieri, eum veluti calumniatorem traduci, eiusque fidem labefactari. Etenim in conflictu officiorum erga se ipsum et erga alium, vincit officium erga se ipsum. Et quidem quum licitum sit, non parcere vitae alterius, ut propriam serves, licitum quoque est, verbis famam reparare, etiam si calumniator non sine dedecore manifestus fiat, et certe non privato tantum homini nocet calumnia, sed universae societati perniciosissimum est crimen. Hinc calumniatoribus poenas statuunt leges ecclesiasticae et civiles, atque calumniatorem in re gravi ad publicam auctoritatem provocare licet, non secus ac coram iudice repeti possunt alia fortunae bona. Verum re-

ligiose cavendum est, ne dum famae restitutionem exigimus, vel minima admisceatur odii et vindictae labes: *benedicite maledicentibus vobis, et orate pro calumniantibus vos.* Luc. 6. *v.* 28. Idque non praecepto tantum, sed exemplo nos docuit Christus Dominus. Ex his intelligitur, qua ratione inimicos et calumniatores amare iubeamur, et tamen famae servandae atque reparandae curam habere debeamus. Fama quidem reparanda est, quantum fieri potest, et factis contrariis et verbis honestis atque ab omni odio alienis. Si autem restitutio famae his modis obtineri nequeat, inter mala irreparabilia iam recenseri debet boni nominis iactura. Amandus est calumniator ipse: pro eo orandum est, secundum Christi Domini exemplum: *qui quum malediceretur, non maledicebat. quum pateretur, non comminabatur. 1. Petr. cap.* 2. *v.* 23. Inde autem patet, ad honoris conservationem calumniatori vitam eripere licitum non esse. Quum enim vita inter omnia naturalis ordinis bona principem locum teneat, pro bono famae et hominum opinione vitam auferre non licet, et multo minus vitam aeternam, quae est infiniti pretii. Id autem magis ac magis manifestum fiet, si falsa hominum iudicia et iniustas de aliis opiniones attendamus. Tenemur quidem, quantum in nobis est, nemini offensionis occasionem praebere: alios exemplo nostro ad virtutem excitare debemus. At quum iniqua persaepe sit hominum lingua ita, ut in ipsos quoque sanctissimos illibatosque homines saeviat; de hominum laude curandum non est, nisi quatenus aliis bono exemplo

esse tenemur, et nemini offensionem praebere. Ceterum si quid bene egerimus, laudem Deo dare debemus, non nobismetipsis, neque ab hominum iudicio, sed a divina iustitia atque misericordia exspectanda est merces. Haec omnia argumenta, quae hactenus exposuimus, facile demonstrant, legi naturali atque civilis societatis tranquillitati repugnare singularia certamina sive *duella*, quae ad ulciscendam iniuriam committi posse, adfirmarunt perversissimi quidam rerum moralium scriptores. Hinc merito certaminibus istis gravissimae poenae decernendae, et perniciosissima haec iniuriarum ultio severe coërcenda. Neque valet ineptissimus honores servandi vitandaeque ignominiae praetextus. Vanissimus enim est atque turpissimus honos ille, qui in legis naturalis violatione consistit. Carissimus quidem vitaque ipsa carior esse debet honos, qui ex divinae legis observantia desumitur, sed ex hominum arbitrio mundanisque et superbis opinionibus gloria nostra aestimari non debet.

VIII. Hominis officia, quod ad mentem et corpus, hactenus explicavimus. Superest iam, ut de statu externo pauca dicamus. Vnusquisque eligere debet, quantum in se est, statum externum, seu illud vitae genus, ad quod aptus est, et in quo sese aliis utiliorem praebere potest. Et quidem quum ad nostram aliorumque perfectionem tendere debeamus, ac proinde et facultatibus nostris uti teneamur; patet, ceteris paribus eum anteponendum esse vitae statum, ad quem velut nati et a Deo ipso destinati videmur. Et

certe si quis malignam, ut ita dicam, ingenii sui naturam vincere voluerit, et illud eligere vitae genus, ad quod minime est idoneus, neque sibi neque aliis utilis erit. Ita qui stupido sunt ingenio, ad studia litteraria inepti sunt, et ad aliud vitae genus revocandi. Similiter ii, quibus desunt corporis vires, illud non debent suscipere laboriosum vitae genus, cui ferendo pares non sunt. Porro in eligendo vitae genere duo sunt observanda, ut nempe sit facultatibus nostris accommodatum, aliisque utile. Hinc licet aliquis ad aliquod vitae genus sit minus idoneus, si tamen in hoc statu sese aliis utiliorem praebere potuerit; iam relicto vitae instituto, ad quod aptior est, vincere poterit maior status alterius utilitas. Ceterum nemo non intelligit, eligendum vitae genus non ex nostra voluntate ingeniique facultatibus pendere, sed etiam ex aliis conditionibus plurimis, quae non sunt in nostra potestate. Quaecumque ergo de eligendo statu praescribuntur, intelligi debent dumtaxat de variis vitae institutis, quae in nostra potestate atque electione versantur. Praeterea non ex rei ipsius utilitate tantum, sed etiam ex utilitate communi aestimari debet eligendum vitae genus. Ita quamvis certissimum sit, sacrae theologiae studium ceteris omnibus et rerum dignitate et utilitate longe praestantius esse; communi tamen utilitati repugnaret, studiis theologicis deditos esse homines singulos. Exigit enim publica utilitas, ut varii sint hominum status, varia studiorum et laborum genera, quae omnia in societatis bonum tendant atque conspirent. Ex his

itaque patet, quam multa in eligendo vitae genere conſiderari debeant. Hinc non solum facultates nostrae in consilium adhiberi debent, sed divina voluntatis adsiduis precibus imploranda. Ceterum ubi quis electo vitae instituto sese dat, omnem adhibere tenetur diligentiam, ut conditionis statusque officiis accurate satisfaciat. Tria hominis officia erga se ipsum in hoc articulo generatim explicavimus. In his officiis positus est verus erga nosmetipsos amor, qui nihil aliud est, quam nostrae perfectionis nostrorumque officiorum amor.

ARTICVLVS II.

De officiis hominis erga alios.

I.

Quum ad nostram statusque nostri perfectionem tendere debeamus, quantum est in nostra potestate, manifestum est, nos iisdem officiis erga alios teneri, quibus erga nosmetipsos obligamur. Quia vero triplex est generatim erga nosmetipsos obligatio, nempe quod ad mentem, quod ad corpus, et tandem quod ad statum externum; patet, nos quoque erga alios hoc triplici officiorum genere urgeri. Nempe omnis adhibendus est facultatum nostrarum usus, ut ad aliorum perfectionem conferamus tum quod ad animam, tum quod ad corpus, atque etiam quod ad statum externum. Itaque non minus aliorum perfectio nobis curae cordique esse debet quam propria. Si tamen proprio officio deesse necessum sit, ut a-

liis prosis, iam aliis prodesse in tua non est potestate. Quare quum ab ea obligatione, qua erga te ipsum teneris, liberari non possis, obligatio erga alios intra iustos limites coërcenda, nempe quilibet aliis prodesse debet, quantum potest. Hinc intel igitur, quid sit amor proximi: constans est scilicet, ac perpetua voluntas aliis benefaciendi, seu aliorum perfectionem quod ad animam, corpus statumque externum, promovendi, quantum fieri potest. Igitur proximum odisse non solum non licet, sed etiam indifferenti in alios animo esse nemo debet. Satis non est, si erga alios neque amici simus neque inimici. Errant ergo plurimi, qui sibi persuadent, se abunde satisfecisse officio suo, si alios non oderint. Neque enim sufficit, hominem alteri non nocere, verum etiam requiritur, ut prosit alteri, quantum potest. Ab illa naturali obligatione erga alios nequaquam liberamur, etiamsi huic officio alii non satisfaciant. Etenim immutabilis est obligatio, quae ex lege naturali fluit, ac proinde etiamsi aliqui homines suo erga nos officio desint, non tamen nostrae obligationi nos possumus deesse. Quare ipsos quoque inimicos odisse non licet, sed eos amare tenemur. Plerorumque hominum animos occupavit perversa haec opinio, se amplius non teneri ad id faciendum, quod ab aliis non fieri vident. Hinc sese excusatos arbitrantur, si eos oderint, a quibus sese odio haberi sciunt. Verum obligationis naturalis immutabilitatem ipsi non agnoscunt. Amicitiae vocabulum ex vaga loquendi consuetudine ambiguum est. Hinc fit, ut existimaverint aliqui, id fieri nequa-

quam posse, ut nempe quis sit inimici sui amicus. Porro nullam dari repugnantiam facile patet. Amicus alterum amat, si ad illius perfectionem promovendam sese paratissimum exhibeat. Contra autem inimicus est, qui alterum odit: ex illius damno voluptatem percipit: illique damnum inferre paratus est, ubi se dederit occasio. Si ergo alter nobis inimicus sit, minime necesse, ut in ipsum eodem simus animo adfecti; immo illius perfectionem atque felicitatem velle et promovere tenemur. Probe autem distingui debet familiaris consuetudo ab amicitia; haec enim sine illa subsistere potest. Quamvis enim inimicos amare debeamus; non tamen eum ipsis familiari consuetudine coniuncti esse tenemur. Igitur confundi non debet universalis amor, quem lex naturalis praecipit, cum familiaritate privataque amicitia. Talis enim amicitia definiri potest: *animorum honestate moribusque similium mutua cum caritate arcta coniunctio.* Haec amicitia efficit, ut aliorum moribus delectemur, eorumque frui cupiamus consortio. Haec amicitia dicitur *complacentia*: in morum honestate, virtute mutuisque officiis tota fundata est. At amor, quem proximo universaliter debemus, vocatur *benevolentia*, qua nempe aliis bene esse volumus. Porro quamvis amor complacentiae optimum sit et iucundissimum ad virtutem vitamque beatam adiumentum; ita tamen reprimi debet, ut totum non occupet hominem, *adeo* ut, amico amisso vel gravioribus calamitatibus adflicto, plane concidat animus. Atque cavendum est, ne ceteris omnibus humanitatis aut pietatis officiis et commu-

ni utilitati noceat amor nimius. Itaque sanctae et arctiores illae amicitiae fovendae quidem sunt, sed in qualibet vitae calamitate spes in Deo totaque fiducia collocari debet. Ex his patet, singulos homines amore universali aequaliter esse prosequendos, quum omnes homines tamquam nosmetipsos amare teneamur. At fieri non potest, ut aequali amore complacentiae singulos homines complectamur. Haec enim vera amicitia ex amicorum virtute originem habet; ac proinde homines vitiis deditos, qui nulla virtutis voluptate nos adliciunt, tali amicitia diligere non possumus. Itaque alia sunt amicitiae universalis, alia privatae officia. Tenemur quidem ipsis etiam inimicis bene velle, ipsis opem ferre. At non tenemur inimicum beneficiis muneribusque cumulare: eum grati animi officiis prosequi: hunc bonorum heredem instituere: illius consortium atque familiaritatem intimo corde exoptare, aliaque id genus amicitiae argumenta praebere. Ceterum in hoc articulo de amore generali dumtaxat sermo est.

II. Primum amicitiae universalis officium est, ut in propagandis intellectualibus moralibusque virtutibus seduli simus, nostramque industriam minime desiderari patiamur. Etenim quum iisdem erga alios teneamur officiis, quibus erga nosmetipsos obligamur, propagandis aliorum virtutibus non secus ac nostris invigilare debemus. At nostrae perfectioni, quod ad virtutes intellectuales atque morales, studere tenemur; idem ergo facere debemus erga alios. Hoc principio generali continetur omne officium erga alios, quod ad animam. Neque enim

alio modo aliorum animae prodesse possumus, quam si in perficiendis animae facultatibus eos adiuvemus. Quare si virtutum intellectualium et moralium habitus quis comparaverit, nihil negligere debet, ut alii, quantum fieri potest, earumdem virtutum fiant participes. Captare debet, immo et quaerere occasionem, ut huic voluntati satisfaciat, quantum est in sua potestate. Contra hanc naturae legem gravissime peccant, qui soli inter alios virtutibus praesertim intellectualibus eminere volunt, suamque operam aliis denegant. Peccant eruditi, qui invidia in alios ducti, eos a solida rerum cognitione abducunt, qua ipsi carent, et qui ambitione abrepti malunt alios in ignorantia manere, quam ad perfectam rerum cognitionem pervenire, ne aliquid de sua existimatione detrahatur. Hominibus a virtute alienis placere solet aliorum ignorantia, in qua ut perseverent, perniciosissimis consiliis efficere conantur. Quia vero exempli maxima est vis atque auctoritas, in virtutum adquisitione alios exemplo docere et ad virtutis studium excitare debemus. Nullo enim alio meliori modo nostrae erga alios obligationi satisfacere possumus. Porro si contra hanc naturae legem peccant, qui culturam intellectus in aliis impediunt, multo magis rei sunt, qui virtutibus moralibus impedimentum adferunt, illarumque progressum retardant. Gravissime igitur peccant, qui sermone aut factis alios seducunt, illosque ad vitia adliciunt. Et certe si proximum graviter offendit, qui corpori vulnus aliquod infligit, multo magis proximum laedit vulnus animae inflictum. Itaque non solum

peccatum est, si agamus ut alter in vitio et errore perseveret, sed etiam a vitio et errore quemlibet revocare debemus, si id facere nobis liceat. Igitur curandum est maxime, ne aliorum animis errorem instillemus, tum quod ad virtutes intellectuales, tum praesertim quod ad virtutes morales. Quae quum ita sint, evidens est, pro erroris gravitate magis vel minus reos esse, qui temere ad docendos alios sese obtrudunt, tradendae disciplinae non satis gnari. Facile enim fieri potest, ut auditorum animos erroribus imbuant atque corrumpant. Quanti autem momenti sit haec doctrina, manifestum est maxime in virtutum moralium exercitio. Si enim alterius ignorantiam non depellas, quam poteras depellere: si errore aliquem imbuas; tibi imputanda sunt omnia, quae ex hac ignorantia vincibili proficiscuntur. Sanctissimum ergo est illud vitae institutum, quod fidei religionisque propagationi destinatum est. Neque satis laudandi sunt religiosissimi viri, qui ad exteras usque remotissimasque gentes sanctum evangelium propagare apostolico animo suscipiunt, nec sine vitae periculo, aeterna meliorique vita dignissimo. Ex his patet, quam amplissima sint nostra erga alios homines, quod ad animam, officia; singula autem persequi non licet. Haec pauca generatim exposuisse satis sit. Cetera vero ex propriis erga nosmetipsos officiis facile derivari possunt.

III. Nostra erga alios homines officia, quod ad corpus, ex propria erga corpus nostrum obligatione intelliguntur. Quoniam enim corpus nostrum tueri atque servare tenemur, non solum alios

laedere non licet, salvo *iure inculpatae tutelae*, sed etiam, quantum est in nostra potestate, ad aliorum conservationem atque commoditatem conferre tenemur. Quia vero *paupertas*, *morbus*, *mors* sunt mala corporis, haec mala ab aliis avertere tenemur, quantum possumus. Igitur si quis eleemosynam pauperibus elargiri valeat; hic tenetur opem ferre indigentibus, qui semetipsos sublevare nequeunt. Neque pauperum nomine intelligi debent soli mendici, sed etiam ii, qui licet honeste vivant, nec extrema premantur egestate, carent tamen iis commodis, quae congruae eorum sustentationi atque conditioni necessaria sunt, dummodo tamen sumtus non ad status superbiam, sed ad modestiae normam exigantur. Vrget autem praeceptum illud naturale, praesertim in extrema necessitate, urgente morbo et instante mortis periculo. Quare peccant omnes, quibus aliorum vita parum curae cordique est, nihilque sunt solliciti, num alii vitam conservent aut perdant: qui vitae deliciis et voluptatibus indulgent, dum alii rebus necessariis carent, et extrema urgentur penuria. Violati huius officii graviter rei sunt medici, qui medicamenta, quorum vires nesciunt, aegrotis propinant, qui tuendae valetudinis artem negligenter exercent, et huic utilissimae simulque perniciosissimae arti perficiendae nullam dant operam. Porro quum teneamur aliis opem ferre, eosque sublevare, hinc patet, rem alienam subripere nefas esse. Rei enim subreptae dominum iis privamus bonis, quae ipsi ad vitae commoditatem non solum inservire possunt, sed etiam animae statusque ex-

terni perfectionem augere. Rei alienae subreptio invito domino *furtum* appellatur, quod gravius est peccatum pro qualitate, quantitate furti, atque etiam pro ipsa domini, cui res erepta est, paupertate. Furti autem plurimae sunt species, quas deinde enumerabimus, ubi sermo erit de iustitia. Haec tantum dicta sint data occasione. Porro evidens est, restitutionis obligationem eodem praecepto contineri.

IV. Superest iam, ut nostra, quod ad statum externum, erga alios officia exponamus. Et primum quidem, si in nostra potestate sit, externus aliorum status perficiendus est, quod fieri potest consiliis aliisque plurimis, si opus fuerit, adiumentis. Verum quisquis sit externus aliorum status, neminem licet contemnere. Etenim meminisse oportet, nos eamdem habere originem, ex eodem luto confictos: *omnes fratres sumus.* Si ergo quis honore, divitiis, auctoritate prae ceteris polleat; si virtutibus, ingenio aliisque animi dotibus excellentior fuerit, se ipsum ita interroget: *¿quid habes, quod non accepisti? Si accepisti; ¿quid gloriaris, quasi non acceperis?* Itaque contumeliis atque conviciis aliquem lacessere non licet, statusque sui imperfectionem durioribus verbis reprehendere. Id ergo maxime cavendum est, ne alios in ignominiam adducamus, illorumque famam labefactemus. Igitur aliorum hominum imperfectiones atque vitia propalare licitum non est. Huic tamen legis naturalis praecepto minime repugnat, ea non celari crimina, quae in republica puniri valde interest. Etenim in hoc

casu fit obligationum conflictus, atque exceptione opus est. Porro si neminem etiam vitiis deditum infamare liceat, multo gravius peccatum erit alium calumniari, seu confictis vitiis alteri damnum inferre. Itaque aliorum famae et existimationi consulere debemus: ex alieni status perfectione et felicitate voluptatem capere tenemur: non ita aestimare debemus statum nostrum, ut nobis solis, nihil aliis tribuendum iudicemus. Hoc vitium in hominum societate frequentissimum est. Tales videas homines litteratos, qui nonnisi alios sui similes magni faciunt, ceteros vilipendunt. Ita videas philosophos, qui eruditos alios nullo loco habent. Contra autem theologos videre frequens est, qui rerum philosophicarum atque mathematicarum studiosos velut frivolis rebus occupatos adspernantur. Ita videas divites et generis nobilitate claros homines, qui alios tenuioris fortunae et inferioris conditionis nihil prorsus faciunt, atque ex solis divitiis generisque nobilitate hominibus pretium statuunt, quasi nulla praeclaris animi dotibus laus debeatur. Tandem plurimos videre licet falsae pietatis nulliusque litteraturae homines, qui et litteratos et nobiles velut profanos fastidiose traducunt, atque hanc quam profitentur ementitae religionis speciem unice praedicant. Ex his patet, quam iniusta esse soleat nostra de aliis hominibus opinio: quam parum cognita sint vel saltem observata mutua hominum officia. Nostrae autem mutuae obligationes ad duo vulgatissima axiomata revocantur: *alteri ne feceris, quod tibi fieri non vis*: *alteri feceris, quod tibi vis fieri*:

quae quidem duo principia sunt manifesta, quum alios velut nosmetipsos amare debeamus. Ceterum quamvis erga nosmetipsos et erga alios iisdem teneamur officiis, distingui tamen solent officia *perfecta* atque *imperfecta*. Perfecta dicuntur ea, ad quae homo perfecte et necessario obligatur. Ita *neminem laedere*: *unicuique quod suum est tribuere*, sunt officia perfecta. Imperfecta autem officia appellantur ea, ad quae imperfecte tantum sine coactione et ex sola virtute obligamur. Sic alterius perfectionem ac felicitatem aeque ac nostram pro virili amplificare, officium est imperfectum. Praeterea officia imperfecta non sine limitatione aliqua intelligi debent. Tenemur quidem aliorum hominum perfectionem, quod ad animam praesertim, pro viribus nostris promovere: ad vitae conservationem pro nostris facultatibus conferre. At quod spectat ad statum externum, non ita stricta est obligatio. Externum hominis statum fortunasque augere, ei famam et existimationem conciliare non tenemur, si tales non sint intellectuales moralesque illius virtutes, ut tanto amore nostrisque beneficiis sese dignum praebeat; immo quum nihil alicui facere debeamus, nisi quod ipsi sit utile, aliisque hominibus non noceat; hinc patet, non sine magno prudentiae usu neque temere promovendum esse externum aliorum hominum statum. Haec quidem mutua hominum officia brevius, quam par est, persecuti sumus, sed plurimae in sequentibus articulis singulatim explicandae recurrent hominum obligationes.

CAPVT II.

De hominis officiis in statu civili seu de iure naturae politico.

In praecedenti capite hominis officia consideravimus, quatenus sui iuris est, nullique auctoritati subiectus. Nunc vero hominem in societate constitutum variasque hominum societates et diversa officia contemplabimur, atque variis articulis, quantum methodi ratio postulat, distinguemus.

ARTICVLVS I.

De societate in genere et iuris politici origine.

I.

Societas definiri potest: *hominum coetus ad promovendum bonum commune*. Sunt autem societates vel *simplices* vel *compositae*. Simplices dicuntur quae ex singularibus hominibus coalescunt, qualis est societas *paterna*, *herilis*, *nuptialis* cet. Compositae vocantur, quae ex aliis societatibus componuntur. Quare patet, societates alias esse magis vel minus compositas, immo universus hominum coetus magnam societatem et veluti universalem quamdam civitatem constituit. At ingens haec societas in varias respublicas dividitur. Est autem *respublica*, magna hominum multitudo in societatem coalescens ad commune bonum, coniunctis viribus, promovendum. Administrandae

reipublicae cura vel uni vel pluribus committi potest. Rectae reipublicae forma, in qua summa potestas et potentia civilis est penes unum, dicitur *monarchia* sive *regnum*. Si autem summa potestas sit penes optimates, *aristocratia* vocatur. Si penes populum, *democratia* appellatur. Illae autem diversae regiminis formae possunt inter se misceri atque temperari, et hinc diversa componitur reipublicae forma. In monarchia sive regno unus *imperat*, pervenit autem ad imperium vel electione vel successione. At quaecumque sit reipublicae forma, ad bonum publicum summo consensu tendere debent singuli tum imperantes tum etiam subditi. Itaque in republica actiones non ex privata tantum sed ex publica utilitate aestimari debent, atque si contingat, bonum privatum cum publico conciliari non posse, publicum anteponendum esse evidens est. Quare in republica iniustum esse potest, quod in statu naturali licitum est. Inde autem patet, quid sit ius *primitivum*, quid *secundarium*. Prius enim eamdem cum ipsis hominibus habet antiquitatem et perpetuitatem, atque est omnino immutabile, posterius autem temporis successu et pro circumstantiarum necessitate introductum est. Ita sacri religionis ritus mutari possunt: at cultus divinus est omnino immutabilis. Nulli mutationi obnoxia esse possunt filiorum erga parentes officia, civium erga patriam: at mutuo civium officio initium habuere post extructas urbes, et hominibus in societate iam conviventibus. Nata quoque sunt subditorum erga principes officia, postquam homines familiam antea consti-

tuentes et paterno regimine gubernati, supremam publicamque potestatem sibi elegerunt, totamque auctoritatem vel uni tantum vel pluribus detulerunt. Inter varios principes orta deinde sunt bella, atque hinc originem habuit ius tuendi rempublicam adversus hostiles insultus: hinc iuris secundarii principii plurima ad societatem servandam necessaria.

II. Qua ratione ius politicum a iure primitivo et naturali differat, ex praecedentibus manifestum est. Quamvis enim inter ius primitivum et secundarium aliquid discriminis admitti debeat: certum tamen est, ius secundarium in iure primitivo et naturali fundatum esse, atque ius politicum non solum ex iure primitivo naturali originem habere, sed etiam societatis naturalis atque libertatis perfectionem esse. Quia vero multa obiici possunt, quae ad quaestionem illustrandam maxime conferunt, ideo sit

CONCLVSIO.

IVS POLITICVM IN IPSO IVRE NATVRALI FVNDATVR, ET EX EO ORIGINEM HABET.

Prob. In societate naturali aequales sunt homines singuli. Nulla enim alia in hoc statu exsistere possunt officia, quam quae fluunt ex ipsa hominis natura atque essentia, haec autem quum sit omnibus hominibus communis atque eadem, patet, natura aequales esse homines singulos. Ex illa aequalitate naturali profluit libertas naturalis, qua nempe

homo natura sui iuris est, ita ut actiones illius ab alterius voluntate non pendeant. Iam vero si homines in societate naturali ab omni perverso adfectu et cupiditate immunes fuisse, mutuo officiorum et beneficiorum commercio colligati vixissent: modestam sine fastu vitam egissent: sine ulla invidia et ambitione aequales nullum aliud nisi virtutis dominium agnovissent. At praesens hominum status a tanta virtute longissime distat. Maxima hominum pars cupiditatis impetu magis, quam rationis et veritatis dictamen sequitur. Si homo quilibet suarum actionum foret supremus arbiter, tanta libertas societatis confusionem atque perturbationem pareret; praesertim ubi mutuae utilitatis vel cupiditatis conflictus occurreret. In societate naturali nullus posset legum observantiam urgere, illarumque transgressionem reprimere. Hinc enervaretur maxime legum vis. Ita enim perversa est plerumque hominum natura, ut ex auctoritate *coactiva* robur adquirant leges; suppliciorum exempla perversis hominibus terrorem incutiunt, legis observantiam et societatis tranquillitatem fovent. Haec tanta forent societatis naturalis incommoda. Necessum ergo fuit, ut libertati huic naturali non permitterentur homines. Adversus haec gravissima mala in societate civili supremaque auctoritate quaerendum erat remedium.

Neque libertatem naturalem destruit libertas civilis, principum auctoritate et legum vi restricta atque limitata. In societate quidem naturali nullum esset hominum in se invicem dominium; at in quocumque statu homines a Deo divinisque

legibus pendere debent. Aliud omnino est hominem liberum esse, aliud nulli auctoritati esse subiectum. Prius ad hominis essentiam pertinet; posterius autem homini convenire non potest. Porro tantum abest, ut libertas civilis naturalem labefactet, quin e contrario eam maxime confirmet. Etenim quum lex quaelibet ex iure naturali suam originem saltem remote habeat [*ex antea demonstratis*], evidens est, eo tendere libertatem civilem et principum auctoritatem, ut homo legi naturali et rectae rationi conformiter agat. Itaque libertas civilis nihil est aliud quam libertas naturalis, eo scilicet spoliata iure, quo homines abuti possent, ac proinde libertas civilis naturalem perficit: libertatis civilis status est magis rationi conformis, ideoque hominis status naturalis vere appellari potest. Et re quidem ipsa, quum homo ex natura sua sit substantia intelligens et libera, quum possit statum suum ultimumque suum finem agnoscere, et necessaria ad eum adsequendum auxilia adhibere; ita considerari debet hominis status naturalis, ut tali hominum constitutioni, naturae, rationi, ultimo fini sit consentaneus: hic enim status homini vere naturalis dici potest. Porro conditiones illae singulae societati civili probe conveniunt. Atque ex his intelligitur, quid sit societas civilis, in qua scilicet principes sunt populorum domini et partes, ad commune regni bonum iustas leges decernunt, earumque observantiam statutis poenis suprema auctoritate imperant. Et vice versa populi principum imperio fideliter obediunt: constitutas leges diligenter observant: ad communem

pâtriae utilîtatem summo consensu parique voluntate conspirant. ¿ Ecquis autem beatam et homini naturalem societatem non fatebitur tam sapienti regimine temperatam? Immo etiamsi societas civilis pro humanae conditionis miseria nulla esse possit, quae omni careat incommodo, sitque ab omni imperfectione immunis, talis tamen societas etiam imperfecta libertati naturali longe est anteponenda. Quod quidem ex perversa hominum natura et intestino adfectuum tumultu facile evidens est. Societatis civilis necessitatem comprobant populorum omnium usûs atque consuetudo. Nulla fere est ita inculta barbaraque natio, quae aliquo non regatur imperio. Narrat Sextus Empiricus *adversus mathem. lib.* 2., eàm fuisse apud veteres persas consuetudinem, ut defuncto rege per quinque dies sine ullo principe essent, et in anarchia viverent. Idque eo faciebant consilio, ut supremae auctoritatis necessitatem experimento demonstrarent, et populorum obedientiam futuro principi confirmarent. Experiebantur enim brevissimo anarchiae tempore, homicidiis, rapinis aliisque criminibus plurimis regnum turbari atque devastari. Et nemo erat, qui in tanta scelerum omnium licentia principis alicuius necessitatem experimento non sentiret. Haec quaestio coniuncta est cum iis, quae antea de legum necessitate demonstravimus. Ex his omnibus iam concludere licet: ex iure naturali originem habet ius illud, qûod in ipsa hominis natura fundatur, atque in societate, quae homini proprie naturalis dici potest; atqui sic se habet ius politicum; ergo ex iure naturali originem habet.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Societas civilis non solum eamdem cum ipsis hominibus non habet originem atque antiquitatem ; sed post longum temporis intervallum ex usurpatione magis quam ex iure ullo invecta videtur. Et quidem quum homini naturalis sit status et conditionis aequalitas , sine ullo iure haec aequalitas turbata fuit. Hinc societatis civilis originem repetunt aliqui politici ex privatorum quorumdam hominum ambitione atque dexteritate. Ii scilicet et maiori potentia et sollertia pollentes, debiliores simplicioresque homines primum sibi subiecerunt , quibus deinde propria voluntate aut etiam vi sese adiecerunt alii , atque ita deinde partis bello ditionibus vires eundo adquisivit nascens imperium , hisque auctum incrementis in magnam societatem civilem temporis successu coaluit. Vnde sic argumentantur aliqui ; In iure naturali fundata non est societas illa , quae communi hominum naturae repugnat, et ex usurpatione non ex aliquo iure originem habuit, atqui ita se habet ius politicum; ergo ex vi et usurpatione potius quam ex iure naturali originem habent societatis iura. Resp. N. mai. Et primum quidem observandum est , praesentem quaestionem non institui *de facto* seu de *actuali societatis civilis origine*, sed tantum de societatis civilis *iure* ac *necessitate*, quae quidem duo sunt probe distinguenda. Attamen ad singulas obiectionis partes respondemus. Homines quidem libertate naturali donati sunt , huius vero libertatis perfectionem

et complementum esse civilem libertatem, iam demonstravimus. Quod spectat ad societatis civilis originem, haec a primis mundi incunabulis repeti potest. Primis temporibus patres filiorum suorum paterno naturalique iure erant principes et domini. Quum enim filii procreati semetipsos educare nequeant, eorum educationem ab aliis suscipi oportet. Nulla autem est ratio, cur aliis potius quam parentibus filiorum educandornm cura committatur. Quare parentibus competit ius filios educandi, eosque ad virtutem formandi et dirigendi; illud autem ius *patria potestas* dicitur. Adulti filii et in aetatem provecti patriae potestati manebant subiecti, tacito veluti consensu eamdem, cum qua nati erant et creverant, auctoritatem agnoscebant, neque ullum erat *pupillaris maiorisque* aetatis discrimen. Itaque a primis mundi temporibus viguit societas paterna, in qua parentes erant filiorum principes *naturales* et *politici*. Porro quum longaevi fuerint primi parentes, in tanta senectute facile potuerunt relinquere filios prudentiae suae heredes, qui familiam sapienter gubernarent, et concesso fratribus iure regerent. Crescente familiarum numero, nulla dubitatio esse potest, quin familiae illae ad tuendam pacem servandamque communem utilitatem pro sua naturali libertate unum elegerint, qui gubernandis crescentibus familiis magis idoneus iudicabatur. Hanc primaevi regiminis formam retinent americani populi a Peruvii Mexicique imperiis longius dissiti: sua fruuntur naturali libertate, et modo principem instituunt defuncti principis heredem, modo autem

eum, quem magis prudentem magisque magnanimum exsistimant, substituunt. Certum ergo est, a primis mundi incunabulis iacta fuisse imperiorum fundamenta. Haec quidem imperia exigua habuere initia, et principes velut magistratibus ducibusque similes facile credi possunt. Et re quidem ipsa testantur vetustissimi scriptores, in uno eodemque populo plures exstitisse reges, inter quos pari auctoritate divisum erat imperium. At hereditatis iure partisque bello et victoria ditionibus, aut etiam populorum consensu atque voluntate creverunt et perfecta sunt imperia. Haec sunt, quae de societatis civilis seu politicae origine breviter dici possunt. Quae quidem ex ipsa hominum natura atque indole colliguntur, nempe ex naturali paterno iure, et unicuique hominum indito propriae utilitatis et tranquillitatis desiderio. Ceterum haec imperia parvis crevisse initiis confirmatur ex scriptura sacra *cap. 10. v. 8. Genes.* ubi de Nemrod legitur: *et ipse coepit esse potens in terra.* Verum probe meminisse oportet, quod antea monuimus, haec scilicet *ex abundantia iuris*, ut vulgo dicitur, adiuncta fuisse; non enim de facto sed de iure agitur.

Obiect. 2. Hominem ad societatem factum non esse, demonstrat ipsa hominum natura. Ad bellum natum esse hominem, ostendunt perversissimi, quibus perpetuo agitatur humana natura, adfectuum tumultus. Et quidem homines ab ipsa natura in bona omnia aequale ius habent. Ex illa autem iuris aequalitate et proprii commodi amore id fieri debet, ut unusquisque, quantum potest, bona oc-

cupet, et occupata conservet, atque hinc mutuum bellum. Vnde sic argumentatur Hobbesius: homini naturalis non est status ille, qui hominum naturae omnino repugnat; atqui homini repugnat status politicus; ergo in iure naturali fundari nequit ius politicum. Resp. N. min. Quum inhumanum sit et a nostra natura alienum Hobbesii systema, sentit unusquisque: quum nostrae conservationis amorem intimo conscientiae testimonio nemo est, qui non experiatur. Non solum proprii amoris unusquisque sibi conscius est, sed etiam alios non secus ac nosmetipsos amare iubemur. Hunc utrumque amorem praecipit lex naturalis. Ergo hominis naturae repugnat bellum, nisi iustam habeat causam, ad tuendam scilicet rempublicam, iusque suum adversus hostes prosequendum. Quod autem de aequali in bona omnia hominum iure adiungitur, facile refelletur, si de rerum adquisitione et dominio aliqua exponamus. Quum Deus homines condiderit, terrenisque rebus ad nostram perfectionem nos frui atque uti voluerit, procul dubio voluit etiam, neminem ab illarum rerum usu excludi. Igitur in ipso rerum initio in nullius dominio res erant constitutae, sed erant in *communione negativa*, ut dicunt iurisprudentiae scriptores. Talem fuisse primaevam hominem conditionem, testantur sacrae litterae *Genes. cap. 1. v. 28.* ubi Deus dixit hominibus: *Replete terram: et subiicite eam, et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et universis animantibus, quae moventur super terram..Ecce dedi vobis omnem herbam adferentem semen super terram, et uni-*

versa ligna, quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam. Hanc primam hominum aetatem, quam *saeculum aureum* appellant poëtae, eleganter describit Virgilius *georg. 1. v. 125.*

.... Nulli subigebant arva coloni,
Nec signare quidem, aut partiri limite campum
Fas erat, in medium quaerebant, ipsaque tellus
Omnia liberius nullo poscente ferebat.

Verum e beato statu illo ob peccatum brevi deiectus est homo: *maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea ... spinas et tribulos germinabit tibi ... in sudore vultus tui vesceris pane. Genes. cap. 3. v. 17. 18. et 19.* En primam rerum adquisitionem dominiique originem. Quum enim cresceret hominum numerus, in familias plurimas iam distractus, homines impulit necessitas, ut in res ipsas, quae ad familiarum conservationem vitamque commode traducendam sufficerent, dominium aliquod induceretur. Tale autem dominium, quod nempe ex rerum antea communium divisione atque occupatione vel cultura oritur, dominium *primum* vel *originarium* appellatur. Porro si tanta esset generis humani felicitas, ut omnes aequo virtutis amore flagrarent, sane neque dominio neque pactis ullis indigerent. Quum enim homo hominem tamquam se ipsum amaret, eique ultro facere paratus esset omnia, quae sibi ab altero fieri cuperet, ¿quid opus esset dominio inter amicos, quorum omnia com-

múnia sunt? At quum in praesenti hominum conditione atque indole paucissimi reperiantur ita virtutis studiosi, ut alterius utilitati non minus quam suae serviant, rerum proprietatem atque dominium invexit necessitas. Eadem necessitate introductum quoque est dominium, quod *derivatum* appellant, in alios scilicet iure *adquisito* vel *adventitio* translatum. Varias autem iuris species explicare heic locus non est, sed iure hereditario a parentibus ad filios derivat bonorum posessio. Haec autem iura privata ius publicum et politicum necessario postulant. Perpetuis enim discordiis pro hominum ambitione iactaretur societas, nisi iura privata defenderet ius politicum, eaque ab iniusta usurpatione vindicaret suprema auctoritas. Itaque non ex hominum usurpatione sed ex necessitate et Dei ordinatione orta sunt iusta atque legitima dominia, de quibus solis heic sermo est: *omnis* quoque *potestas a Deo ordinata est: qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Quod autem spectat ad ius belli partaque victoriis dominia, ad praesentem locum non pertinet: dominiorum originem pro nostro instituto breviter explicasse satis sit. Ceterum patet, quam absurdum sit Hobbesii commentum: hominem scilicet ad bellum non ad societatem natum esse, solumque timorem esse praesentis societatis principium. Et certe vel consideratur homo in statu *naturae innocentis*, atque in hoc perfectionis statu nullis peversis adfectibus fuisset obnoxius: divinae legis observantia, summa omnium hominum concordia et pace beatissimum

fuisset genus humanum. Si autem homo in statu naturae lapsae spectetur, cupiditate inordinatisque adfectibus turbatur pristina animae quies et tranquillitas; sed adfectus regere et compescere nos obligat lex ipsa naturalis. Itaque de natura hominis iudicandum non est ex ipsa naturae corruptione, sed ex natura, qualis esse debet per legem divinam et naturalem emendata. Quamvis ergo natura corrupta ad ambitionem, odium, bellum aliosque malos adfectus propensa sit; impium tamen est dicere, hominem ad malum natum esse. Hinc *pseudo-politici*, qui hobbesianum systema laudibus extollere et praedicare non verentur, corruptam naturam cum vera hominis natura absurde atque improbissime confundunt.

Obiect. 3. Hominem ad societatem natum non esse, et ius politicum ex iure naturali originem non habere, facile demonstrant variae de potestatis origine politicorum coniecturae, variae regiminum formae. Alii supremae auctoritatis originem repetunt ex populorum consensu, alii ex armorum vi, alii supremae auctoritatis ius collocant in potentia praepollenti, simulque in sapientia et bonitate. Et re quidem ipsa si auctoritatis supremae ius ex ipso iure naturali emanaret, tot regiminum formis non distraheretur universus hominum coetus, seu omnes sub eadem regiminis specie societati magis consentanea viverent, et fideliter obedirent. His positis sic argumentari licet: ex hominis natura repeti non potest societatis et supremae auctoritatis necessitas, si de societatis et supremae potestatis origine variae sint

hominum opiniones, et diversissimae etiam apud diversos populos regiminis formae; atqui ita se habent diversae hominum opiniones, diversaeque regiminis formae, ergo ius politicum in iure naturali non fundatur. Resp. N. mai. Ambiguitate maxima laborare videntur, quae de societatis et supremae potestatis origine disputare solent plerique. Neque enim confundi debet auctoritas generatim considerata cum potestate aliqua particulari. Auctoritatis generatim spectatae originem ex hominum natura divinaque voluntate repetendam esse, iam demonstravimus tum in hoc articulo tum in alio ubi sermo fuit de legum necessitate. At quod spectat ad singularis alicuius auctoritatis originem, haec diversissima esse potest. Ex mutuo populorum consensu ortum habuere aliquae respublicae; aliquae autem ex armorum vi et potentia, longa tamen et tranquilla possessione confirmatae. Hinc mirum non est, quod pro diversa populorum indole diversoque subditorum consensu, atque etiam pro ipso principis populos sibi subiicientis arbitrio, variae inductae fuerint rerumpublicarum et dominiorum formae. Sed haec diversam dominiorum originem inquirere ad historiam magis quam ad ethicam pertinet. De melioris regiminis forma et iuri naturali magis consentanea, quaestio est a viris politicis fusius et parum utiliter agitata. Quum enim principes magni quidem homines sint, homines tamen; nullum imperium esse potest ab omni instabilitate, vicissitudine, imperfectione liberum; et quidem magis vel minus pro maiori vel minori imperantium sa-

pientia atque prudentia. Praeterea omnibus populis non eadem accommodata est rerum administrandarum forma. Haec enim pendere plurimum debet ex ipso populorum ingenio diversaque indole atque etiam ex ipsa imperii magnitudine et aliis conditionibus plurimis. At quaecumque sit reginimis forma; religio, aequitas, populorum salus, firma atque immutabilis esse debet cuiuslibet imperii basis. Hinc patet, quaestionem: *de meliori regiminis forma*, generaliter agitari solitam, inutilem omnino esse politicorum speculationem. Ceterum diligenter monendum est, de potestatis civilis origine dumtaxat sermonem esse. De auctoritate ecclesiastica, quae divina est, suo loco, quantum postulat harum institutionum scopus, deinde tractabimus.

Obiect. 4. Si homini naturalis sit societas civilis, atque in ipso iure naturae fundatum sit ius politicum, iam contra legem naturalem peccare dicendi sunt religiosi homines, qui ab hominum societate longius remoti, solitariam in eremis vitam degunt, qui nullius imperio subiecti Deo sibique ipsis vivunt. Ii enim ab hominum coetu et consortio segregati, nulla aliis officia praestare, nulla vicissim recipere possunt. Vnde sic concluditur: ex principiis hactenus explicatis colligi potest legi naturali consentaneum non esse, ac proinde damnandam sanctissimorum hominum vitam, qui in desertis locis procul a negotiis societati civili sese subducunt, aliamque beatiorem in coelis vitam et societatem exspectant; atqui talis revera fuit vita quorumdam solitariam vitam agen-

tium ; ergo eiusmodi hominum vivendi regula iuri naturae consentanea non fuit. Resp. N. mai. Hae vanissimae sunt saepiusque pervulgatae iniuriae, quibus monasticum solitariumque statum lacessere et fastidiose traducere solent nonnulli. Verum ii solis mundi illecebris capti distinctam minime habent societatis civilis notionem. Et quidem si societatis nomine intelligunt deliciarum voluptatumque commercium, si intelligunt communem inter alios homines vitam, in qua propriis commodis serviunt, de publica utilitate nihil sollíciti ; praeclaro societatis nomine nequaquam decorari debet talis coetus. Si vero per societatem intelligatur tantum hominum coetus, qui vel publicorum negotiorum administratione, vel artium et scientiarum exercitatione ad status mere civilis bonum conspirant, optima quidem est et maxime laudanda talis societatis pars. Verum haec totam, quod ad omnes sui partes, societatem non constituit. Neque enim immerito societatem universam adumbrant aliqui exemplo rotae, cuius radii singuli pro modo suo ad rotae motum circa centrnm conferunt. Porro velut societatis centrum haberi debet bonum commune, cuius quidem boni basis et fundamentum est religio. Vtilissimum ergo est bono communi et universae societati exsistere homines quosdam, qui suis erga Deum officiis maxime dediti, non solum aliis erga homines officiis non desunt, sed contra pro communi omnium bono divinam misericordiam implorant, divinamque iustitiam adsiduis flectunt precibus. Tales autem homines a societate et tumul-

tu longe semoti non solum societati inutiles non sunt, sed contra utilissimi. Ceterum legitimae potestati sese non possunt subducere solitarii homines, atque in locis etiam remotissimis privatim viventes, auctoritati, ex qua pendet, obedire paratissimi esse debent. Haec pauca dicta sint ad vindicandam *solitariae* etiam atque *eremiticae* vitae sanctitatem. Quod autem spectat ad religiosum *coenobiticumque* institutum, defensione opus non est: quum talis instituti homines in societate vivant, atque officiis, oratione, studiis, laboribus evangelicis universae societati pro suis viribus servire studeant, et studere debeant. Ceterum *apologia* non indigerent diversi hominum status, nisi tanta esset multorum superbia atque iniustitia, ut suam conditionem plurimi faciant, alienam vero contemnant.

ARTICVLVS II.

De societate quod ad virtutes intellectuales et morales consideranda.

I.

Quid sint virtutes intellectuales et morales, iam ante explicabimus. In societate autem promoveri maxime debet virtutum praesertim moralium progressus. Sedulo tamen de virtutum intellectualium exercitio curandum est. Itaque cura gerenda est, ut liberi absque gravi sumtu et parentibus onerosо instituantur, atque ad futurum vitae genus praeparentur. Erigendae igitur sunt *scholae* et *acade-*

miae. In scholis aetas imbecillior docetur prima litterarum elementa, in academiis autem maturior aetas ad scientias et artes in societate utiles formatur. Docentium igitur numero adscribendus non est, nisi qui in scientia et arte, quam profitetur, excellat, docendi facilitate polleat, et ab omni absit negligentia. Si enim hac in re diligentem operam non collocaverint imperantes, mala erit reipublicae administratio, atque viris parum idoneis gerenda committentur negotia, artesque et scientiae tractandae. Vnde in societatem redundabunt plurima malorum genera. Quia vero hominum erga se ipsos officia postulant, ut vitae adiumenta sibi comparent, industriae et diligentiae incitamentum esse debent stipendia et praemia: docentibus adsignari debent reditus satis liberaliter. Neque etiam ii ab honoribus et dignitatibus arcendi, alioqui docendi munus fastidient viri in scientiis et artibus excellentes. Vt autem discentes fidem habeant docentibus, neque de illorum scientia dubitationem ullam habeant, ad docendi munus ii potissimum adhibendi sunt magistri nominis celebritatem iam consecuti. Quum vero nominis celebritati officiant mores non satis boni, atque in discentium contemtum facile veniant praeceptores non bene morati, curandum est, ut viris probis atque honestis committatur docendi munus. Discentium amorem sibi concilient docentes, ac proinde a nimia severitate sibi temperare tenentur. Quia vero oleum et operam perdunt magistri, nisi auditores documentis attentam aurem praebeant, docentibus convenit potestas obligan-

di discentes, ut diligentiam in studiis adhibeant. Ne autem docentes potestate abutantnr, iis concedenda non est auctoritas absoluta, sed certis legibus adstricta ita, nt caveatur tantum nimia auditorum libertas supinaque negligentia.

Quamvis ex scientiarum artiumque incremento maxima salutis publicae pars pendeat, cavendum tamen est, ne maior litteratorum numerus reipublicae sint oneri. Quare habendus est ingeniorum delectus, atque ad studiorum genus aliquod admittendi non sunt, nisi ii qui ingenii dotibus sunt instructi et ad discendum idonei. Itaque a litterarum studiis eos arceri convenit, quibus est modicum ingenium, et deest ad sumtus facultas. At si excellentioribus quibusdam ingeniis defuerint necessaria studiorum adiumenta, iis subministrari oportet, quae ad excolendam ingenii dexteritatem sufficiunt, non autem ad luxum, qui studiis ponit impedimenta. Ad augendam docentium exsistimationem, ac proinde et discentium diligentiam maxime conferet, si docentes mutuam tueantur auctoritatem, si mutuis officiis se invicem devinciant, neque unus auctoritati vel doctrinae alterius deroget. Sese etiam illiteratis viris amicos et commendabiles reddent, si in familiaribus colloquiis, ubi non est eruditioni et doctrinae locus, magistrorum personam sustinere, et quasi e suggestu perpetuo loqui non adfectaverint. Illud enim vitium hominibus ingenuae et liberalis educationis importuna garrulitas videtur omnino intolerabilis. Porro si doctissimorum hominum coetus ita fuerit compositus, evidens est, maxima in socie-

tatem commoda inde posse derivari. Quia autem viris negotiorum mole obrutis, ut plurimum, non vacat artibus atque scientiis excolendis invigilare, artium et scientiarum academias instituere iuvat, doctisque viris scientiarum et artium incrementa committere. Neque in speculatione tantum consistere et morari debent haec instituta, sed conferenda sunt necessaria in comparandis instrumentis faciendisque experimentis pecuniarum subsidia. Celebres quoque diversarum artium officinas constituere utilissimum erit. In iis enim praestantes artium tirones educare atque formare iuvabit non sine magna reipublicae utilitate. Haec sunt praecipua, quod ad virtutes intellectuales, societatis officia. Sed quod societatis caput est, quod ad virtutes morales officia exponamus.

II. Prima sit principis cura, ut non modo liberi a primis incunabulis ad virtutis exercitium vitiorumque fugam instituantur atque formentur; sed etiam ut aetate provecti in virtutis tramite retineantur, et ad vitiorum devia non deflectant. Itaque constituendi sunt sapientes viri, qui boni malique discrimen diligenter doceant, virtutis amorem vitiique horrorem non solum puerorum iuvenumque animis instillent; sed etiam provectioribus hominibus praeficiendi sunt magistri doctiores, qui adultioribus hominibus ea, quae pueri didicere, virtutum morumque praecepta in memoriam revocent, fusiusque explicent, et eos ad virtutis studium vitiorumque fugam totis viribus hortentur. Iuvenilis aetatis mores in scholis formari possunt, atque ad virtutes morales simulque in-

tellectuales flectenda est certa adolescentium aetas. Povectis autem hominibus satisfaciunt pastores atque ecclesiae ministri. Ad mores informandos maxime conferunt libri pie et religiose conscripti; contra autem mores corrumpunt libri perversi. Curandum ergo est, ut typis mandentur libri, quorum lectio morum doctrinam et praxim augere possit; contra autem in societate bene morata velut teterrima pestis avertendi et cavendi sunt libri, qui a sana religionis doctrina morumque disciplina abhorrent. Quia vero parentum et praeceptorum negligentia fieri potest, ut iuvenes de Deo atque officiis perfunctorie erudiantur; ministris ecclesiae doctoribusque publicis incumbit officium, ut in iuvenum institutionem diligenter inquirant. Porro ut docentium numerus praeter necessitatem non augeatur, decernendi sunt in templis conventus publici. Ita enim commodius ad examen revocari poterit moralis iuvenum educatio, atque adultis hominibus explicari sancta fidei morumque doctrina.

At quum in potestate imperantis non sit, ut in civium sibi subditorum animis internam sinceramque virtutem excitet, de externa morum honestate diligenter curandum est; ideoque quum naturalis divinaque obligatio ad virtutis et honestatis exercitium satis non sit in perversis hominibus, constituenda est *obligatio civilis*, ac proinde honestis actionibus praemia, turpibus autem poenae decerni debent. Sunt autem praemia bonum aliquod cum actione committenda vel omittenda voluntate legislatoris connexum. Contra autem poe-

nae sunt malum, quod cum actione committenda vel omittenda connectitur. Porro bona sunt vel fortunae vel corporis, ac proinde praemia civilia in fortunae corporisque bonis consistunt, contra autem poenae in eorumdem bonorum iactura. Inter bona fortunae eminent opes et honores, quorum proinde bonorum iactura censetur mala. Vicem igitur poenae subit bonorum illorum iactura; prima *mulctae*, altera autem *infamiae* nomen habet. Quia vero corporis dolor inter corporis mala refertur, *poena corporis adflictiva* dicitur. Quum autem mors sit *ultima linea rerum*, vitae iactura ob crimen aliquod inflicta *poena capitalis* vocatur. Inter praemia locum in primis habent *dignitates* atque *existimatio civilis*. His stimulis ad praeclaras actiones excitari solent homines; atque honestos viros invidiae ratione aliquando improbi aemulantur, quae aemulatio, etsi virtutis non sit, ad honestatem tamen externam, de qua heic sermo est, plurimum conducit. Poenae vero corporis adflictivae et capitales pro gravitate criminis legibus civilibus decernuntur, et maxime locum habere debet legum severitas, si crimen in publicae tranquillitatis societatisque damnum vergere possit. Verum quum poenae non solum ad emendationem et castigationem, sed etiam ad terrorem infligantur pro criminis turpitudine, publica supplicii executione improbam multitudinem terreri oportet.

III. Virtutes morales in proxima sectione sigillatim explicabimus. Verum societatis civilis pacem ac tranquillitatem nulla alia virtus magis quam iustitia fovet atque amplificat. Iustitiae est unicui-

que tribuere, quod suum est. Quare quum saepissime contingat, ut unus alteri tribuere nolit, quod debet, vi adigendus est, ut id faciat. Itaque imperantis est, eum, qui damnum intulit, ad restitutionem cogere. Curandum ergo est, ut pacta, conventiones, emtio et venditio, aliaque id genus commercia legitime celebrentur; sed conditiones particulares exponemus, ubi sermo erit de societate, quod ad statum externum considerata. At non solum bonorum fortunae et corporis securitati providendum est, sed etiam civium famam tueri, illatasque iniurias castigare oportet; ac proinde constituendi sunt iudices iurium periti, aequitatis amantissimi, quorum sit illatas quascumque iniurias vindicare. Eos autem muniri necesse est auctoritate, qua latam sententiam exsequi cogant. Neque enim in societate ferendum est, quemquam privata potestate de alio vindictam sumere, idque non solum praecepto divino, sed etiam societatis civilis paci omnino adversatur. Itaque iudices instituendi sunt, quibus incumbit auctoritas de controverssiis civilibus sententiam ferendi, et ad sententiae exsecutionem refractarios cogendi. Verum ad maiorem iudicii aequitatem iudices inferiores constitui debent, quorum iudicia ad superiores magistratus vocentur, atque horum etiam sententiae ad summum aliquod tribunal iterum provocentur. Haec provocatio a iudice inferiori ad superiorem *appellatio* nuncupatur. Porro sententia secundum leges ferenda, ac proinde ne inutiles in causis definiendis nectantur morae non sine magno civium detrimento, danda est opera,

ne in causa cognoscenda multum temporis impendi debeat ; quod quidem praecavebitur incommodum , si perspicuis verbis exprimantur leges pro casuum varietate : ita ut nullus supersit cavillationi locus.

IV. Ad virtutum moralium doctrinam pertinet quoque imperantis cura circa religionem. Quum autem religionis revelatae necessitas in metaphysica demonstrata sit , solique religioni christianae atque sanctae romanae ecclesiae conveniant vera divinae revelationis criteria , id prae aliis omnibus curare debent imperantes , ut inter cives sancta religio floreat. Continetur autem religio rerum credendarum fide , cultu Dei interno atque externo. Quare imperantis est curare , ut doctores publici instituantur , qui divinam revelationem exponant, cultumqee Dei internum atque externum explicent. Verum ad hoc praeclarissimum munus eligendi sunt viri moralium virtutum scientia non solum instructi , sed etiam morum honestate conspicui. Ita enim verbo et exemplo cives docebunt , atque religionis sinceritatem suo exemplo in suspicionem atque contemtum non adducent. Ex his manifestum est , permittendum non esse in republica , ut disseminentur errores sanctae religioni adversi , atque si perversissimus aliquis et temerarius de fidei morumque praeceptis parum reverenter loqui non vereatur , is poena coërcendus est. Tantam enim impietatem impune tolerari non solum praecepto divino contrarium est , sed etiam reipublicae saluti et tranquillitati. At quum non desint scelestissimi homines , qui religionis cuiuscumque , immo

et nullius religionis sive atheismi tolerantiam commendant, perversissimum errorem speciali conclusione refellemus. Verum ut nullam in hoc gravissimo argumento ambiguitatem relinquamus, praemitti debent nonnulla, quantum patitur institutionum philosophicarum ratio, licet ad sacram theologiam proprio iure pertineant.

Quamvis in rebus ad religionem pertinentibus imperantis nomen generatim usurpaverim, accurate tamen distingui debet auctoritas *ecclesiastica* ab auctoritate mere *civili* et *politica*; quod ut diligenter fiat, considerari debet religio, vel quod ad fidei morumque dogmata *speculative* et *definitive* spectata, vel quoad eadem dogmata *practice* tantum spectata et *in ordine ad exsecutionem*. Quod spectat ad definienda fidei morumque dogmata, haec auctoritas civilis non est sed divina. Et quidem quum religionis revelatae necessitas demonstrata sit, eadem quoque ratione auctoritatis divinae et infallibilis necessitatem demonstratam esse oportet. Etenim necessaria omnino est auctoritas divinae revelationis interpres, quae proinde etiam divina nullique errori obnoxia esse debet; alioqui non satis utilis foret revelatio, quae fallaci hominum intelligentiae et perversae interpretationi permitteretur. Conveniens ergo erat divinae bonitati, auctoritatem aliquam constitui certissimam revelationis interpretem. Hanc auctoritatem a Deo *immediate* institui hominibusque manifestari, eidem divinae bonitati consentaneum erat. Hinc patet, quid discriminis sit inter auctoritatem *spiritualem* et inter potestatem *civilem*.

Omnis quidem potestas a Deo est : Deus vult legitimis principibus homines obedire. Sed auctoritas civilis a Deo non est *immediate* instituta , nec principibus mere civilibus in gravissima religionis materia iudicandi auctoritatem concessit. Et certe auctoritas illa nec falli nec alios fallere potest, ac proinde eadem perpetuo esse debet , quae tali auctoritate constituitur fidei morumque doctrina. Porro haec doctrinae unitas atque perpetuitas ab omnibus principibus et qualibet aetate servata non est. Quaerenda ergo est auctoritas alia divinae revelationis fidissima interpres , quam Deus certissimis oraculorum et prodigiorum signis demonstraverit. Talem vero auctoritatem convenire soli ecclesiae romanae , cuius caput est summus pontifex , demonstrant theologi. Nobis autem in institutionibus philosophicis de argumento mere theologico plura adiungere non licet. Verum evidens est , eidem auctoritati a Deo institutae ius competere leges ferendi , quibus foveatur morum disciplina , externusque Dei cultus stabiliatur. Etenim quum huic auctoritati conveniat ea definire vel explicare dogmata , quae ad fidem moresque pertinent , ad eamdem auctoritatem spectat quoque eas praescribere leges , quae fidei morumque puritatem maxime conservare valeant. Non solum autem potestas ecclesiasctica leges potest condere, sed etiam ad earumdem legum exsecutionem cogere , et refractarios poenis coërcere. Et quidem si id possint et debeant principes in legibus mere civilibus: ¿quanto magis id fieri debet in legibus , quae ad divinum cultum morumque di-

sciplinam pertinent? Rectae enim rationi repugnat, potestatem aliquam leges ferendi ius habere, ea autem carere auctoritate, qua ordinis, disciplinae legumque vigorem conservare possit. Ceterum quamvis potestati civili non competat auctoritas fidei morumque dogmata definiendi et leges ecclesiasticas praescribendi fidem tamen, mores ecclesiasticasque leges sua auctoritate tueri debent religiosi principes, atque summa sacerdotii et imperii concordia efficiendum est, ut fidei morumque sanctitas vigeat atque conservetur. Hanc utramque auctoritatem perperam confundunt ex haereticorum secta iuris politici scriptores; verum ineptissima sunt illorum argumenta, idque unice probant, civilibus principum legibus protegendam esse atque tuendam fidei morumque observantiam. Sed diversi omnino generis sunt auctoritates, quarum una fidei morumque dogmata definit, leges ad fidei morumque doctrinam spectantes praescribit, refractarios etiam poenis coërcet; altera autem legum exsecutionem urgere, audaciam atque impietatem reprimere tantum debet. Neque timendum est, quod ridicule omnino obiiciunt haeretici: *omne regnum in se divisum desolabitur*: *nemo potest duobus dominis servire*. Nulla enim metuenda est divisio, nulla desolatio, si potestas quaelibet Deo serviat, et pro auctoritatis suae modo fidei morumque sanctitatem promoveat. Et certe parum sibi constant recentiores haeretici, qui dum sacrae scripturae auctoritatem profitentur, negant tamen ecclesiasticam potestatem in sacris litteris manifeste ex-

pressam et Christi Domini verbis constitutam. Haec pauca dixisse, convenientissimum existimavimus. Persaepe enim studiosae iuventutis manibus teruntur libri perniciosissimis principiis de ecclesiastica civilique iurisdictione referri. His praemissis sit

CONCLVSIO

Impiissima est atqve etiam societati civili perniciosissima falsae cvivscvmqve religionis, et atheismi tqlerantia.

Prob. I. pars. Tria sunt hominis officia generatim considerata, nempe erga Deum, erga se ipsum, erga alios. Atque haec tria officia non subditos tantum, sed imperantes quoque strictius obligant, quum principes non solum haec officia observare, sed etiam ut a subditis observentur, curare atque invigilare debeant. Porro hanc observantiam legibus et poenis urgere tenentur imperantes [*ex dem.*]. Neque id debet intelligi duntaxat de religione naturali. Quum enim demonstrata sit religionis revelatae necessitas, qui falsam religionem profitetur, is non solum suis erga Deum officiis, quae omnium primaria sunt, non satisfacit, sed sibi quoque et aliis deest; quum falsam ipse religionem teneat, et suo exemplo alios in falsa religione confirmet. Itaque quum ipsa religio naturalis demonstret, illud esse imperantium officium, ut sua auctoritate statutisque poenis eos coërceant, qui triplex officiorum genus aut ex his officiis aliquod observare pertinaciter detrectant

¿quanto magis hac auctoritate uti debent in gravissimo religionis negotio, quod officiorum omnium basis est et fundamentum? Et certe si nemo negaverit, eos esse poenis reprimendos, qui in re aliqua gravi aliis desunt, ¿quis negare audebit, eos impune ferendos non esse, qui falsae religionis exercitio, ipsi Deo ac proinde et omni desunt officio? Quae quum ita sint, patet, impiissimam esse religionique naturali contrariam falsae cuiuscumque religionis tolerantiam. Nec minus evidens est, hanc esse societati perniciosissimam et reipublicae pestem exitialissimam. Et quidem si societas aliqua unico verae religionis vinculo colligata sit, mutuisque officiis, quae religio praescribit, coniuncta; nihil hac societate beatius: tranquilla forent, pacataque omnia: subditi principibus fideliter obedirent, et vicissim principes forent subditorum amici et patres. At contra si falsarum religionum exercitio sectarumque varietate divisa sit atque distracta societas, crudelissimis discordiis turbatam esse oportebit rempublicam; quum nullum sit odium immanius, quam quod excitare solet *fanaticum* falsae religionis studium. Et re quidem ipsa si tristissimos nonnullorum imperiorum annales evolvamus, ii fidem facient; ex falsa religione sectarumque varietate originem habuisse intestina bella non pauca, quibus labefactata fuit imperiorum tranquillitas, et aliquando eversa ipsius solii firmitas. Nec quis nos reprehendat, quod ex profano societatis et tranquillitatis publicae commodo demonstremus, unicam eamque veram religionem admittendam es-

se. Neque enim hoc uno utimur argumento, quum ex ipsa religionis naturalis notione id etiam demonstratum sit. Neque velut profanum et mere politicum contemni debet illud probationis genus, quum societatis salutem, pacem, conservationem ipsa religionis officia praescribant. Hinc immerito societatis nomen velut odiosum respuunt nonnulli, resque omnes morales ex solis sacrae theologiae principiis demonstrari volunt, et alia quaelibet argumenta tamquam *politica* adspernantur. Ii sane omnes theologiae naturalis et societatis civilis notionem ignorant.

Prob. 2. pars, quae facile patet argumento *a fortiori*. Etenim non repugnat, falsam religionem aliquam in erroribus mere *speculativis* a vera fide aberrare, et quod ad *praxim* morumque doctrinam cum vera fide consentire. At quum demonstratum sit, ex ipsa Dei exsistentia pendere actionum humanarum moralitatem ita, ut in execranda atheismi hypothesi nulla sint morum praecepta, nulla religio; manifestum est, atheismum et impiissimum esse et falsa qualibet religione perniciosiorem. At etiam si concederemus (quod adfirmant percelebres quidam viri, nos vero pernegamus) in abominanda atheismi hypothesi subsistere posse ius naturae et omnia societatis officia, paucissimi tamen exsisterent athei, qui obligationis naturalis ius intelligerent, eique locum concederent. Porro ii errore suo alios ad morum corruptionem vitaeque pravitatem inducerent. Haec conferantur cum iis, quae de actionum moralitate demonstravimus. Sed his paucioribus argumentis sa-

tis probata manet conclusio, quod ad utramque partem. Ac proinde minime ferendum est, disseminari errores verae religioni adversos, et multo minus tolerari debet abominanda atheismi impietas. Quare si quis ita perversus fuerit, ut id faciat; consiliis, hortamentis ad sanam doctrinam Deo iuvante reducendus est. Si autem ab errore non desistat, poena coërcendus, et minime toleranda est impietas. Ceterum haec conclusio ex refellendis obiectionibus magis ac magis fiet manifesta.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. In nostra voluntate posita non est fides. Ad fidem necessaria omnino est gratia, quam Deus *gratuito,* non ex nostris meritis, et cui vult concedit. Et re quidem ipsa ethnicos plurimos, qui innocentissimam vitam duxere secundum naturalis iustitiae normam, ad fidem Deus non vocavit, immo, iis relictis, perditae vitae homines fidei gratia aliquando illustravit, ut observat S. Augustinus *lib. 1. de peccatorum meritis.* Itaque quum fidei gratia ex nostra non pendeat voluntate sed ex mero Dei beneficio, nulla principum auctoritate fieri potest, ut quis interna sinceraque animi persuasione fidem adquirat, sed extorqueri dumtaxat poterit cultus externus, ipsa reclamante conscientia. Vnde sic argumentantur aliqui: id tolerare debet principum auctoritas, quod non pendet ex humana voluntate; atqui ex humana voluntate non pendet, ut quis sincere fi-

dei adsentiatur; ergo neque urgeri debet verae religionis observantia. Resp. dist. mai., in iis rebus quae ad religionem et societatis pacem non pertinent, C. mai., secus, N. mai., et dist, min. N. cons. Divinam gratiam ad fidem esse necessariam, dogma quidem fidei est, neque inscrutabilia divinae gratiae mysteria explicare licet. *Quem trahat, et quem non trahat, quare illum trahat, et illum non trahat, nolle velle iudicare, si non vis errare*, inquit S. Augustinus *tract. 26. in Iohann.* Verum licet gratia sit *gratuita*, et ex hominum meritis non pendeat, divinae tamen gratiae beneficio obicem ponunt multi homines, qui mysteriorum difficultatem scrutari atque explicare audacter praesumunt, rerum sublimitate opprimuntur, et ipsa quoque evidentissima, quibus vera religio innititur, credibilitatis motiva fastidiunt. In aliis autem hominibus rectitudo iudicii iniquis adfectibus perversisque cupiditatibus impeditur atque corrumpitur. Tandem in poenam peccatorum, quibus sese inquinant homines, necessariis aliquando destituuntur auxiliis, quibus motivorum credibilitatis evidentiam actu percipiant: *excaecati occulta iustitia Dei*, inquit S. Augustinus *lib. 12. contra Faustum cap. 44.* Sed haec pauca satis sint in re, quae philosophicas institutiones longe superat. At quamvis ad fidem principis auctoritate cogi non possint increduli homines, solique divinae gratiae tribuenda sit fides; reprimere tamen debent principes perversorum hominum audaciam, qui verbis et exemplis alios pervertere conantur. Porro quamvis fides ex hominum

arbitrio non pendeat, in voluntate tamen positum est, errores fidei adversos disseminare, sanctam religionem publicamque societatem sermone et exemplo turbare: ac proinde saltem externam vivendi et credendi licentiam reprimere debent principes, quum de internis iudicare non possint homines. Licet ergo intima sinceraque persuasio nulla vi extorqueri possit; id tamen curandum est, ut verbis et factis non violetur religionis sanctitas, publicaque turbetur tranquillitas. Quare patet, indiscriminatim ferendam non esse quamlibet religionem, et horrendum omnino esse *tolerantiae* atque *indifferentiae* monstrum. Quod autem in obiectione adiungitur, id tolerandum esse, quod in nostra positum non est potestate, falsum omnino est, neque concedent adversarii. Etenim si furiosi amentesque homines in alios vi irruant, pacemque societatis perturbent, nemo sane dixerit, patienter ferendos esse tales homines, illorumque furori et amentiae alios esse relinquendos. Potiori igitur iure tolerari nequaquam debent perversi homines, qui religionis veritatem et societatis salutem verbis atque factis pervertere moliuntur.

Obiect. 2. Infideles ad amplectendam religionem nulla auctoritate compelli possunt. Non quidem potestate civili, quae ad res supernaturales, qualis est fides, non extenditur. Neque etiam auctoritate ecclesiastica, quum ecclesiae subditi non sint infideles. Et re quidem ipsa hac vi et coactione usa non est ecclesia erga viros infideles et iudaeos. Hanc auctoritatem non exercuere religio-

sissimi Imperatores Constantinus Magnus, Theodosius, quorum potestati subiectus erat magnus infidelium numerus. Vnde sic argumentari licet: si admittenda non sit religionis et sectarum indifferentia, tolerari nequaquam potest perversissima infidelium atque iudaeorum secta; atqui sectas illas permittit ecclesia, easque tolerarunt religiosissimi imperatores; ergo permittendum est exercitium falsarum religionum. Resp. dist. mai., tolerari non potest perversissima infidelium et iudaeorum secta, hoc est, infideles cogi non possunt ad fidem *directe*, C. mai., *indirecte*, N. mai., et dist. min. N. cons. Haeretici quidem utpote auctoritati ecclesiae subditi, possunt cogi ad profitendam fidem catholicam servandasque ecclesiasticas leges. At infideles utpote auctoritati ecclesiae non subditi, ad profitendam religionem catholicam cogi non possunt. Id tamen fieri potest ac debet *indirecte*: latis nempe contra infideles legibus, quibus a verae religionis cultoribus distinguantur, quibus falsae religionis odium fidelibus animis instilletur, et infidelitatis perversitas manifestetur. Mulctis aliisque id genus poenis adfici possunt infideles, a fidelium consortio domibusque segregari, et aliis infamiae notis secerni. His scilicet poenis *indirecte* ad religionis cultum adducuntur. Verum idololatriae cultum *directe* subditis suis vetare atque impedire debent principes. Id enim omne debent prohibere, quod legi naturali repugnat, et ad legis naturalis observationem subditos cogere, praesertim in iis, quae ad publicam honestatem spectant. Ita Constantinus Magnus severis legibus

idololatriam prohibuit. Tenetur enim princeps ad regiminis naturalis finem subditos dirigere, atque efficere, ut secundum rectam rationem vivant. Hinc intelligitur, quid sit discriminis inter coactionem *directam* atque *indirectam*. Prima nempe utendum est cum haereticis, praesertim si erroris sui veneno alios inficere tentaverint. Secunda autem cum infidelibus adhibenda, sed hortationibus maxime iis suaderi debet vera religio, atque eam ob causam cogendi sunt, ut sacras conciones refellendis eorum erroribus accommodatas frequenter audiant.

Obiect. 3. Haereticos ad fidem compelli, abhorret ab evangelica mansuetudine. Non armis non auctoritate, sed miraculis et martyrum sanguine crevit christiana religio: haec fuere christianorum semina: non suppliciorum vi sed veritatis potentia triumphat christiana fides. Et re quidem ipsa, societati perniciosissima, legi naturali et evangelicae mansuetudini adversa fuere attrocissima bella, quibus aliquando exarsit christiana religio. Neque vim ullam licitam faciunt haec Christi verba, *Luc. 14 v. 23.*: *compelle intrare:* hac enim parabola significatur tantum praedicationis evangelicae et hortationum vis. Quare sic argumentari licet: ne quidem erga haereticos locum habere potest coactio illa, quae non solum contraria est evangelicae mansuetudini et legi naturali, sed etiam societati infesta; atqui talis est coactio, quam poenis civilibus exercent principes pro verae religionis exercitio, ergo ad verae religionis exercitium vi compelli non debent principes. Resp. N. min. et cons,

Singulae huius obiectionis partes facile diluentur, si de poenis contra haereticos ferendis paullo fusius agamus. Itaque aliae sunt poenae *ecclesiasticae*, aliae autem mere *civiles*. Poena *ecclesiastica* est: *privatio bonorum spiritualium, quae ecclesiae dispensationi committuntur*. Bona autem *spiritualia*, quorum privatio tamquam poena ab ecclesia infligitur, haec sunt: *publica ecclesiae suffragia, iurisdictio spiriritualis, beneficia, sacrificia, sacramenta*. Si poena horum omnium bonorum privationem contineat, haec *excommunicatio* dicitur. Hanc poenam *ipso facto* seu *a iure* incurrunt haeretici: a communione ecclesiae abscinduntur, ac proinde et ecclesiae bonis privantur. Hanc auctoritatem *coactivam* ecclesiae competere manifestum est. Auctoritas enim ferendi leges ipsam quoque potestatem coactivam necessario continet; neque prior auctoritas sine posteriori sufficientem vim haberet. Hanc potestatem, quae *clavium auctoritas* dicitur, ecclesiae concessit Christus Dominus: *si quis ecclesiam non audierit, sic tibi sicut ethnicus et publicanus: Matth. cap. 18. v. 17.* Hac auctoritate a primis ecclesiae incunabulis usi sunt apostoli: *corinthium incestuosum* anathemate damnavit S. Paullus. Haec eadem auctoritas viguit in veteri testamento. In libris sacris haec persaepe legitur comminatio: *anima, quae fuerit rebellis adversus Dominum, peribit*: sive ut habet textus hebraeus: *exscindetur de populo suo.* Eamdem poenam minantur iudaei iis, qui in Christum crediderint, *Iohan. cap. 9. v. 22.: iam enim conspiraverant iudaei, ut si*

quis eum confiteretur esse Christum, extra synagogam fieret. Huius poenae necessitatem agnoverunt ipsimet pagani, quorum sacerdotes hac auctoritate utebantur. Hanc poenam appellabant: *sacris interdicere*: *diris devovere.* Haec dicta sint de auctoritate *ecclesiastica* et potestate *coactiva*, quam quidem fusius tractare pertinet ad theologos. Nobis autem observare satis fuit, hanc auctoritatem a Christo Domino emanare, similisque auctoritatis necessitatem confessos fuisse ipsosmet paganos, eamque in sua perversissima religione usu comprobasse. Itaque dum dicimus, admittendam esse solam veram religionem, et aliam quamlibet minime tolerandam, id non ita intelligi debet, quasi ferro et flammis haereticos insectari semper liceat: id enim evangelicae mansuetudini repugnaret omnino. Et quidem iubet christiana caritas, ut aeternae hominum saluti invigelemus. Spes autem esse potest, fore, ut haereticus consiliis, hortamentis, poenisque mitioribus, Deo iuvante, ad veram fidem reducatur. At si in eum ferro saevire semper liceat, iam anima illius sine spe ulla in aeternum perdenda venit. Caute autem observanda sunt verba, id non *semper* licere. Si enim haeresis alios homines pervertere possit, societatisque tranquillitatem turbare, iam severioribus poenis opprimi debet, atque ultimis etiam suppliciis, si societatis salus agatur, exstingui. Salus enim publica privatae anteponenda est. Igitur poenas civiles et extrema etiam supplicia aliquando adhiberi, evangelicae mansuetudini consentaneum est. Repugnat enim christianae caritati,

privatorum hominum vitam et salutem publicae saluti veraeque religioni anteponi.

Obiect.4. Vniversae societates considerari possunt tamquam ingens societas magnaque familia. Eadem ergo officia, quae in privata societate vigent, privatas quoque societates erga se invicem mutuo obligant. Quare si in privata societate erga singulos huius societatis homines vim coactivam exercere liceat, idem quoque erga societates alias facere licebit; ac proinde quum unaquaeque secta eam, quam profitetur, religionem veram esse sibi persuadeat, quaelibet societas privata in aliam pari coactionis iure uti poterit. Hinc mutua bella et universae societatis ruina. Vnde sic argumentantur tolerantiae patroni: admissa auctoritate coactiva, haec eadem potestas in societatem quamlibet exerceri posset, et universam societatem turbaret; ergo tolerandae sunt religiones, etsi falsae sint. Resp.dist. ant., exerceri posset auctoritas coactiva, *ecclesiastica* nempe et *spiritualis*, C. ant., *civilis* semper, N. ant. et cons. Spirituali auctoritati subiiciuntur omnes ecclesiae subditi, poenasque spirituales in quamlibet societatem sibi subditam infligit ecclesia iure sibi concesso a Christo Domino. Neque talis auctoritas societatis tranquillitatem turbat, sed religionis pacem atque unitatem confirmat. Verum si auctoritatem civilem religionis ergo in quamlibet societatem exercere liceat, iam non solum turbatur civilis societas, sed in religionem ipsam gravissima redundarent damna. Certissimo enim persecutionis periculo exponeretur vera religio: sanctae

fidei praecones *missionariosque* evangelicos poenis atque suppliciis vexarent principes haeretici : in suis ditionibus nulla relinquerent fidei catholicae vestigia : atque exstirpandae alterius cuiuslibet religionis ius iniquissimum sibi usurparent , et ita verae religionis progressus impediretur. Diligenter autem monendum est , heic sermonem non esse de religiosis bellis , quae contra infideles atque haereticos summorum pontificum auctoritate, sanctissimorumque virorum consilio , olim suscepta fuere. Si enim iniusta sit locorum possessio , si societates alias turbaverit infidelium vel haereticorum secta , si magnum agatur fidei et religionis bonum , et universae societatis pax et tranquillitas; iusta esse possunt haec religiosa bella , non tamen sine matura deliberatione, iustisque causis , et praesentissima prosperi exitus spe gerenda ; alioquin evidenti periculo obiiceretur populorum salus atque religio. Porro haec bella non temere et sine causa esse suscipienda manifestum est. Quum enim teneantur homines non solum fideliter credere, sed etiam recte vivere , non fidei dumtaxat, sed morum quoque causa gentes quaslibet adgredi licet : atque hinc perpetua bella et universae societatis pernicies. Itaque divinae iustitiae castiganda ut plurimum relinqui debent sive in fide sive in moribus eorum hominum crimina , qui alienae subiacent auctoritati. Praedicatione, exemplo , missionibus evangelicis , enixis ad Deum precibus populorum fidem atque sanctitatem promovere tenemur. Haec breviter dicta sint de quaestione , quae licet ad theologos proprio iure per-

tineat, non tamen est ab institutionibus philosophicis omnino aliena. Ceterum futilissima omnino est quaestio de atheismi tolerantia ab impiissimo scriptore Baylio proposita: *an scilicet in societate civili atheismus idololatria et superstitione tolerabilior sit*; quum neutrius tolerantia admitti debeat, ipsumque atheismum multo minus tolerandum esse, iam demonstraverimus. Tandem inanissimum est apud scriptores nonnullos societatis civilis nomen, quum sine religione societatem nullam subsistere posse, iam demonstratum sit.

ARTICVLVS III.

De societate quod ad statum externum generatim considerata.

I.

Ad externum societatis statum referuntur ea omnia, quae civium commoda communemque utilitatem promovere possunt. Prima igitur in republica cura esto, ne deficiant vitae necessaria, quae nempe ad victum, vestitum atque aedes pertinent. Floreat igitur oportet agrorum, hortorum, sylvarum cultura, et res pecuaria maxime promovenda. At quum imperantis sit curare, ut ex bonis naturalibus tamquam materia in usum societatis effingantur bona artificialia, omnis quoque artis opifices alendi, eorumque sufficiens numerus determinandus. Si enim iusto maior sit numerus, ipsis opificibus officiet, et vix adquirent vitae necessaria. Si autem iusto minor, officiet civibus,

et rerum pretium ultra modum augebitur. Ex his patet constitutionum necessitas tum in rebus ruralibus tum in artefactis. Ne autem desint ea, quae ad vitae necessitatem vel commoditatem requiruntur, auctoritate publica, quantum fieri potest, determinari debent rerum pretia, et earum maxime, quae sunt ad victum necessariae, quales sunt annonae. Porro manifestum est, in artium institutione non necessitati tantum rationibusque moralibus esse consulendum, sed etiam propter rationes politicas artibus plurimis locum esse concedendum. Etenim si de rebus necessariis, quae quidem paucissimae sunt, dumtaxat cogitandum esset, in magna hominum multitudine otiaretur pars maxima. At in republica ferendum non est, ut otio diffluant ii, quibus vires ad laborandum suppetunt, et qui status externi ratione ad victum labore quaerendum sunt destinati. Itaque patiendum non est in republica, ut eleemosynas petant ii, quibus vires sunt ad laborandum, neque ampliores petant, quam quae vitae necessariis sufficiunt. Constituenda igitur est, ut vocant, *eleemosynaria*, atque destinandi sunt viri probi, qui de egestate pauperum stipem emendicantium iudicent, et eleemosynae quod satis est, determinent. Si qui autem otiosi homines laborem fastidiunt, periculum est, ne eleemosynis negatis aliorum opibus inhient. Quare condenda sunt *ergastula*, in quibus ad laborem vi compellantur. Atque eadem poena plecti debent iuvenculae, quae corpore suo quaestum faciunt, donec ad meliorem mentem redeant. Verum ut succurratur co-

rūm necessitati, quibus vires ad laborandum desunt, constituenda sunt *xenodochia* et *nosocomia*, in quibus publico sumtu et divitum munificentia subleventur.

II. Quum unusquisque domicilio opus habeat ad res suas custodiendas, negotia obeunda, corpus lassum somno reficiendum, et contra tempestatis iniurias aërisque inclementiam sese tutum praestandum; curandum est in republica, ut aedificia excitentur firma, utilia. In primis vero curanda est aedificiorum firmitas, atque poenis coërcenda est hac in re architectorum incuria vel ignorantia. Caveri etiam debet nimia atque inutilis pecuniarum effusio, quae ex architectorum ignorantia, negligentia, vel ex auri cupiditate persaepe oritur. Verum quamvis de aedificiorum firmitate maxime curandum sit, non tamen negligenda est pulchritudo, artisque leges servandae sunt. Etenim si eodem sumtu exstrui possit aedificium venustum, qui in minus venustum impenditur; rationi consentaneum est, ut pulchrum minus pulchro anteponatur. Ampliores etiam aedes pro hominum dignitate ad splendorem exstrui convenit. Fastum tamen atque superbiam abesse oportet. Hae autem praecipuae esse debent splendoris et magnificentiae rationes, nempe ad ūrbium ornatum, qui e longinquis etiam regionibus voluptatis innocuae causa viatores arcessere solet, ac proinde hac in parte societati maxime utilis esse potest. Praeterea aedium magnificentia apud vulgus, qui ex sensuum iudicio dignitatem aestimare solet, auctoritatem conciliare

potest. Quare quum hominibus in dignitate constitutis utilissima sit apud vulgus auctoritas, hunc finem in exstruendis aecdificiis sibi proponere possunt viri dignitate opibusque pollentes. Tandem quum civium commoda promovere teneantur divites, neque tamen civium otium fovere debeant; peritorum virorum manus atque artem exercere, et eorumdem fortunas atque commoda augere possunt. Si his rationibus, non superbiae et ostentationis causa, exstruantur magnificae aedes, innocua hac voluptate atque commoditate uti licebit. Verum si ingentes sumtus et praeter necessitatem sine ulla utili atque legitima ratione fiant, tunc *luxus* nomen habent.

III. Ex his facile solvitur quaestio: *an luxus sit societati utilis*. Quam quidem quaestionem nimis graviter et prolixius, quam par est, tractare videntur aliqui. Et quidem si luxus nomine intelligatur prodiga illa atque superflua pecuniarum effusio, quam excitant superbia atque ostentatio, nullum dubium esse potest, quin societati perniciosissimus sit talis luxus. Etenim non ratione lucri tantum, sed multo magis ratione virtutis aestimari debet societatis utilitas. Quare quum vitia sint superbia et ostentatio, ex societate non solum morali, sed etiam civili exsulare debent; inanissima enim est distinctio inter societatem moralem et civilem. Et certe teterrimam imperiorum pestem esse luxum hunc, facile patet: bonos mores corrumpit luxus, homines effeminatos, delicatos, animoque et viribus fractos efficit. Hinc licet per breve tempus imperiis splendorem con-

ciliare videatur, certissimus tamen est imminentis ruinae praenuncius ac veluti antesignanus. Nemo est, qui romani imperii occasum magna ex parte luxus intemperantiae non tribuat. Luxu labuntur ad mollitiem mores, corpora animique enervantur, nullius amor patriae, sed solius voluptatis desiderium, nulla legum observantia, simul cum moribus praeceps ruit imperium:

. . . . *saevior armis*
Luxuria incubuit, totumque ulciscitur orbem,

ut canit Iuvenalis.

Sed inquiet aliquis: ad imperiorum splendorem ¿numquid necessum non est naturae artisque opera consumere atque diffundere? Re quidem vera maxime floret imperium naturae artisque operibus ditissimum. Verum ¿quis dixerit, solo luxu talium rerum copiam profundi, et in commercium venire posse? Etenim quum luxus sit donorum providentiae abusus, vel in ipsum abutentis damnum vergit, vel in detrimentum eorum, quos suis opibus sublevare tenetur. Quare sumtuariis legibus merito proscribitur luxus; maxime quod ad victum et vestitum. Harum enim legum vi cavetur, ne divites luxii indulgentes postremis vitae temporibus in paupertate langueant, atque etiam pauperum indigentiae consulitur. Itaque perniciosus est luxus, quem hactenus definivimus. At si luxus nomine significetur mera sumtuum liberalitas, quae ad distinguendam conditionis dignitatem, intra iustos tamen limites, ad perficiendas artes, ad augendas artificum fortunas, ad commercium amplificandum conferre plurimum valet,

societati utilissimus est, neque christiana lege proscribitur. Et certe tali luxu e societate proscripto, in eius locum succedunt indolentia, rerum omnium incuria, extrema paupertas, societatis rerumque gerendarum nervus deest pecunia. Nemo autem non intelligit, hoc posteriori luxu nequaquam contineri vanissimos illos, sibique quotidiana fere variatione succedentes vestium, *moniliumque muliebrium* mores. Superbiae et ostentationi litant homines, qui vestibus superbiunt, ut credulo vulgo fucum faciant, et fortunae bonis magis quam virtute sese commendabiles reddant. Huic vanitati praesertim indulgent feminae, quarum hoc commune vitium est, ut ob corporis ornatum sese aliis meliores reputent, et persaepe mentiantur fortunae bona, ut aliis videantur, quae non sunt. Porro quamvis universae societati utilis commendari possit luxus neeessariis oeconomiae legibus temperatus, maiorem tamen vivendi perfectionem, et christianae simplicitati magis conformem vitam sectantur privati homines, qui terrena bona humanasque fortunas abnegantes, in christiana paupertate et modestia vivere anteponunt. Verum quod in privatis hominibus laudari debet, in universa societate locum habere non potest. Postulat enim societatis ratio, tuendaeque reipublicae offficium exigit, ut sui sint in societate gradus, diversae dignitates, ut adversus hostiles incursus societas protegatur, ac proinde ut opes commercio, civium numero et dexteritate bonisque artibus comparentur. Sed ex harum institutionum progressu magis manifesta fiet, quae heic brevius declaravimus.

IV. Societatis civilis felicitatem civiumque fortunam maxime promovebit princeps, si de opibus subditorum conservandis augendisque sollicitus sit. Conservari poterunt opes, si caveatur, ne pecunia in exteras deferatur regiones. Quare abstinendum est a mercibus peregrinis, si iisdem vel prorsus carere, vel in earum locum alias substituere possimus. Cautione tamen, ut in omnibus negotiis politicis, heic opus est. Nimirum prohiberi non debet mercium peregrinarum transportatio, si exteri principes vicissim prohibere possint, ne merces ex nostris regionibus ad suas importentur; atque calculo saltem aestimari debet lucrum vel damnum inde emergens. Vt opes augeantur, cura rei metallicae habenda est, si adfuerint metallorum fodinae. Hae autem negligendae, si maiores sint sumtus faciendi, quam fructus ex his sperandi. Verum, exceptis auri argentique fodinis, ad augendas reipublicae civiumque opes nullum aliud est efficacius adiumentum quam commercium, de quo sermo erit in proximo articulo. Augebitur quoque civium fortuna, si, ut iam observavimus, scientiis, artibus adliciantur gentes exterae. In regiones enim longinquas studiorum amore excitati iter facient divites iuvenes, si instituantur academiae virorum doctorum fama percelebres. In nostras quoque regiones arcessuntur exteri artium studiosi, si urbes aedificiis affabre constructis fuerint exornatae, si aedes elegantioribus picturis atque statuis fuerint decoratae. Sed cavendum est, ne haec artis opera sensibus praebeant turpia spectacula, quae mores possint corrumpere. Innocua esse opor-

tet sensuum oblectamenta , neque lúcro ullo compensari potest perdendae innocentiae periculum. Optandum maxime foret, ut picturis atque statuis iucunde simul atque utiliter pascerentur oculi, et hisce veluti imaginibus repraesentarentur, atque in memoriam revocarentur, quae virtutis ergo meminisse iuvat. Civiles pecunias emungere solent ludi, temporis fallendi et lucri quaerendi gratia suscepti. Curandum ergo est, ut ii non permittantur, qui quaestus gratia fiunt, et rixis, caedi, otio aliisque vitiis fomitem subministrant. Sed laudandi sunt ludi, qui sanitatis ergo et ad defessam mentem sublevandam suscipiuntur, qui ingenii aciem acuunt, qui probabilitatis aestimandae facilitatem conciliant, qui doctrinae alicuius exercitium insinuant.

V. Quum ex hactenus demonstratis reipublicae opes labore, commercio conservari atque augeri debeant, curandum est, ne minor sit civium numerus, quam qui ad reipublicae necessitatem, salutem, defensionem satis sit. Quare matrimonia legitime celebrari convenit ad procreandam sobolem, eamque recte educandam. Hinc contrahendi matrimonii praeceptum toti hominum communitati iniunxit Deus : *crescite et multiplicamini.* Haec autem verba de matrimonii praecepto singulis hominibus imposito perperam interpretentur recentiores haeretici. Multiplicato enim humano genere, cuilibet liberum est matrimonii vel caelibatus statum eligere ; immo Christus Dominus *Matth. 19. v. 12.* virginitatem et caelibatum tamquam singulare Dei donum perfectioremque statum commen-

dat. Neque est quod caelibatum velut societati civili adversum , reipublicae noxium traducant politici quidam. A sapientissimi s legislatoribus proscriptum fuisse aiunt caelibatus statum. Lycurgus caelibes infamia notavit. Plato in sua republica caelibatum usque ad annum tricesimum quintum dumtaxat permisit , qua aetate elapsa , caelibes honoribus interdixit , eosque in caerimoniis publicis ultimo loco addixit. Leges romanae graecis succedentes caelibatus statum prohibuere , atque censoribus incumbebat cura , ut illud vitae genus impedirent: *caelibes esse prohibendo.* Vt autem caelibatus conditioni odium atque invidiam conflarent , ad testimonia publica non admittebantur caelibes. Iis enim , qui testimonium et iuramentum dicturi vocabantur , haec primum fiebat interrogatio : *¿ex animi tui sententia, tu equum habes? ¿tu uxorem habes?* Non solum in hac vita caelibes adfligebant romani , sed eos quoque post mortem inferis damnabant : *extrema omnium calamitas et impietas accidit illi, qui absque filiis a vita discedit , et daemonibus maximas dat poenas post obitum.* Si legatum aliquod proposita caelibatus conditione admitteretur, vel si patronus libertum suum iuramento adigeret, ut a matrimonio filiisque procreandis abstineret , lex *papiniana* et conditionem et iuramentum irritabat. Haec sunt praecipua, quae iactari solent,veterum legislatorum exempla. Verum ut recta, qua par est , methodo caelibatus statum a politicorum obiectionibus vindicemus , sub triplici respectu caelibatum considerabimus. 1. In ordine ad speciei humanae pro-

pagationem. II. In ordine ad societatem. III. Tandem in ordine ad religionem. Quod spectat ad generis humani propagationem, nullum quidem dubium est, quin civium numerum minuat caelibatus sancte et religiose observatus. At licet civium numero noceat, non tamen nocet societati. Et quidem non ex solo civium numero, sed ex bonis civibus iudicari debet societatis felicitas. Re quidem vera societatis fortunas maxime amplificare potest civium manus, ac proinde et numerus; at in societate politica non solae civium divitiae, sed honesta illorum educatio considerari debent. Quamvis autem sancta sit et divina matrimonii institutio, atque societati universae necessaria; utilissimum tamen est atque convenientissimum exstare homines, qui a necessariis matrimonii curis atque negotiis segregati, litterarum atque artium studiis liberius vacare possint, bonosque cives ad scientias et virtutem formare. Non desunt quidem viri etiam in statu matrimonii doctrina et virtute praestantissimi. At negari non potest, multum temporis detrahere inevitabiles matrimonii occupationes; atque hinc fit, ut plerique homines aliis curis distracti vel etiam ignorantia impediti, filios suos aliis educandos committant, et praesertim iis, qui in caelibatus libertate viventes, iuventutis institutioni diligentius possunt invigilare.

Et quidem societas politica ex nobilibus plebeiisque civibus coalescit. Viri autem nobiles publicis negotiis ut plurimum occupati instituendae iuventutis onus subire non possunt, atque etiam fastidiunt. Plebeii autem, praesertim si tenui ur-

geantur fortuna, et liberorum suorum educatione et augendae fortunae cura distrahuntur. Itaque ad liberalem civium educationem, ac proinde et ad societatis felicitatem maxime confert caelibatus status, in quo maiori studio et tranquillitate publico bono vacare possint caelibes. Tandem quod spectat ad religionem, animae corporisque puritatem singularem exigit cultus divinus. Oportet etiam, ut sanctae religionis ministri suis officiis diligenter incumbant, animarum saluti adsidue invigilent, magnam hominum multitudinem sacra doctrina imbuant. At nemo negare potest, haec omnia officia in caelibatus statu maiori facilitate atque attentione impleri posse. Perperam ergo caelibatus statum in ecclesia romana sacris ministris praescriptum damnant recentiores haeretici, atque etiam pseudopolitici, qui totam societatis utilitatem in divitiarum splendore, non autem in religionis sanctitate collocant. Sed hoc argumentum fusius tractare theologorum est. Quia vero profana et mere politica legislatorum exempla obiici solent, exemplis exempla opponi possunt. Apud aegyptios Isidis sacerdotes et plerique alii numinum ministri castitatem profitebantur. Gymnosophistae, Brachmanes, Pythagorae et Diogenis plerique discipuli, severiores Cynici, atque ii omnes, qui dearum ministerio erant addicti, caelibatus statum religiose servabant. Castitatem velut deorum donum habebant graeci. Completa non censebantur sacrificia sine virginis interventu: inchoari quidem poterant: *libare*; at sine virginis praesentia non complebantur: *litare*. Praeclara atque

sublimia virginitatis encomia reliquerunt scriptores graeci. Sed haec historiae causa dumtaxat dicta sint, et ut facta factis refellamus. Verum quaestio haec non profanis exemplis, sed sacrae scripturae et ecclesiae auctoritate dirimi debet.

VI. Licitus quidem est caelibatus vel matrimonii status. At non solum illicita, sed etiam legi naturali contraria est *polygamia* seu *uxorum pluralitas simultanea.* Etenim quum finis matrimonii sit sobolis procreatio et illius bona educatio, in polygamia vix obtineri potest finis ille. Etenim vix potest fieri, ut idem sit erga uxores singulas mariti amor, ut nulla sit distinctio. Liberos ex se procreatos magis diliget maternus amor: hinc inter uxores, liberos, maritum, iurgia, rixas, invidiam, odium nasci, gubernationem domesticam turbari fere necessum est. Deus quidem patriarchis polygamiam licitam fecit ad multiplicandum populum Dei; sed suppeditavit quoque auxilia, quibus familiarum pax servaretur, et bona susceptae prolis educatio excoleretur. Itaque nulla regionum diversitas, nulla civium penuria licitam reddere possunt polygamiam, utpote iuri naturali adversam. Divina tantum dispensatione licita fieri potuit, sublatis nempe circumstantiis, quae eam reddunt illicitam. Societas simplex inter coniuges *societas nuptialis* appellatur: at societas simplex inter parentes atque liberos *societas paterna* dicitur. Vtriusque societatis multa sunt officia, quorum praecipua breviter explicabimus. Rationes quae polygamiam illicitam faciunt, exigunt quoque, ut coniuges si-

bi mutuam servent fidem. Si autem hanc fidem violaverint coniuges: si nempe uxor vel maritus alteri non coniugi corporis sui copiam fecerit, crimen *adulterii* committitur, quod iure naturali prohibitum esse ex praecedentibus patet. Et certe adulterium matrimonii fini non solum repugnat, sed etiam mutuo vinculo, quo sibi invicem adstringuntur coniuges. Porro non solum mutuam debent fidem servare, sed etiam sese invicem amare, mutuae saluti, incolumitati, prosperitati studere, naevos, si emendari non possint, patienter tolerare, tantaque esse debet coniugum concordia, ut *sint duo in carne una.* Quoniam vero in qualibet societate vitari debet rixarum discordiarumque occasio, in societate nuptiali imperium aliquod vigere oportet. Quare consultum est, ut uxor marito subiiciatur. Haec tamen maritum errantem monere potest per modum consilii non imperii, et vicissim mariti in uxorem dominium ita moderatum et mansuetum esse debet, ut aspera durioraque absint verba, et sit arctissimae amicitiae magis quam imperii argumentum. Hae igitur virtutes inter coniuges mutuae esse debent: fides, castitas, mansuetudo, prudentia, oeconomia, sed praesertim pietas et religio, quae virtutum omnium basis sunt et fundamentum.

VII. Quum matrimonii finis sit sobolis procreatio et bona liberorum educatio; non libidinis causa, sed ob finem honestum procreandi sunt liberi. Plura autem dicere vetat debita et iuvenibus et nobis reverentia: multa enim tutius ignorantur quam explicantur. Parentum est omni cu-

ra efficere, ut liberi suis circa mentem, circa corpus, et circa statum externum officiis satisfaciant: sua erga Deum et erga alios officia doceantur: atque curandum est, ut virtutum praesertim moralium habitus adquirant. Patriae potestati subsunt liberi ad certam usque aetatem, donec scilicet et vitae necessariis ipsi prospicere, et actiones suas dirigere noverint. Haec autem aetas patriis legibus definitur. Verum quum amor et gratus animus sint officia hominis erga alios, multo magis filii parentes amare et in eos grato animo esse tenentur ob insigne educationis beneficium, atque ab his officiis nulla aetas filios eximere potest. Si parentes nondum educatis liberis diem supremam abeant, eam bonorum suorum partem iis tenentur relinquere, qua ad eum promoveantur statum, in quo suae conditioni conformiter vivere suasque actiones dirigere valeant. Quum igitur parentes nesciant, quam prope instet dies ultimus, de conservandis opibus necessariis opportune cogitare et prospicere debent. Quare benevolos parentes non sese praebent, qui rem familiarem dilapidant, liberosque suos necessariis et opportunis vitae adiumentis destitutos relinquunt. Si parentes nondum finita patria potestate mors eripuerit, eadem potestas in alios post mortem est transferenda; idque suadent eaedem rationes, quae patriae potestatis necessitatem comprobant. Ii autem, quibus post parentum mortem educationis cura committitur, *tutores* dicuntur, *pupilli* autem, qui tutoribus committuntur. Porro quum tutores parentum loco sint, patria potestate in

ipsos translata, pupilli tamdiu tutelae subesse debent, donec patria potestas exspiret, hoc est, donec bona sua ipsi administrare suasque actiones dirigere valeant. Tutori in bona pupillorum ius nūllum competit praeter administrationem et fructuum in educationem impendendorum facultatem. Quare bona *immobilia* alienare nequit, nisi urgente educationis necessitate vel ob avertendum certissimum damnūm; ac proinde statuto tempore bonorum administratorum rationem reddere tenetur; atque si in administratione attulerit damnum, quod evitari poterat, illud resarcire debet. Quum autem nemo teneatur alteri tam diligentem operam laboremque gratis praestare; aequum omnino est, ubi pupilli fructus ex bonis a tutore administratis largius percipiunt, ut tutoris cura compensetur. Ceterum patet, ratione educationis exigi, ut pupilli erga tutores grato sint animo, eosque patrum instar *filiali* quasi amore prosequantur. Familiarum pacem atque concordiam maxime turbat fratrum discordia. Nihil est quod familias magis dissipet atque evertat, quam domesticum illud inter fratres bellum. Suis commodis propriaeque utilitati ita aliquando serviunt fratres, ut se eodem sanguine genitos, se eiusdem totius partes esse, eamdem fortunam communemque educationem se sortitos esse, ut plurimum obliviscantur, *raraque sit concordia fratrum*. Porro familiae finis postulat, ut fratres se mutuo amore complectantur, ut mutuis commodis invigilent, sibique auxilium praestent, ut minores maioribus honorem deferant: meminerint ta-

men maiores se fratres esse non dominos. Si autem secus egerint, familiarum finem atque tranquillitatem perturbant, et ius naturae pervertunt.

ARTICVLVS IV.

De commercio et contractibus.

I.

Ad communem civilis societatis felicitatem requiritur, ut non desint res necessariae, atque etiam utiles, si fieri possit, habeantur. Quare *quum non omnis ferat omnia tellus: heic segetes, illic veniant felicius uvae*; inter homines institui debet *commercium*, quod nihil aliud est, quam *rerum superfluarum cum necessariis vel utilibus permutatio*. Res autem vel soli naturae debentur, vel naturae et industriae simul, aut tandem soli industriae acceptae referuntur. Ad primam rerum classem pertinent ea omnia, quae suapte natura fert tellus sine hominum labore. At si ea, quae tellus suppeditat, industria et labore excolamus, haec pertinent ad *agriculturam*. Si autem ea labore atque industria perficiantur ita, ut formam mutent, et in alios usus trahantur; haec ad *manufacta* pertinent. Si tandem industria suis propriis viribus soloque naturae studio ipsius naturae opera in aliquem usum convertat, haec *artes liberales* appellantur. Innumerae fere sunt industriae species, sed hae ad duo genera, nempe *manufacta* et *artes liberales* revocantur. Mutua hominum inter se communicatio traiiciendi maris

necessitatem induxit, atque ex hac necessitate orta est industriae especies, quae *ars nautica* vocatur. Maria autem et flumina piscium copiam suppeditant, atque hinc alia commercii species. Aurum atque argentum velut mercium pretia, atque etiam velut merces mutuo consensu instituerunt homines. Hoc ultimum auri atque argenti commercium *cambium* dicitur. Tandem populorum quorumdam intelligentia et dexteritate factum est, ut comparata fuerint dominia in aliis regionibus earum rerum, quae in propria patria sibi deerant, feracissimis. In has regiones missi fuere homines satis magno numero, qui ea excolerent, quae regiones illae subministrant, eaque consumerent: tales adquisitiones *coloniae* fuerunt appellatae. Itaque hae septem sunt praecipuae commercii partes: *agricultura, manufacta, artes liberales, piscandi industria, navigatio, cambium* et *coloniae*. Duplici ratione in societate politica considerari potest commercium; quatenus nempe est rerum, quas vel patria ipsa vel coloniae ferunt, domestica atque interna communicatio: rerum superfluarum in alias regiones exportatio: rerum autem exterarum in propriam regionem advectio, ut vel in ipso loco consumantur, vel in alias regiones iterum exportentur. En primam considerandi commercii rationem. Considerari etiam potest commercium, quatenus est in societate politica civis alicuius occupatio atque conditio, illudque consistit in *permutatione, emtione, venditione*, proposito lucri fine. Sub hac duplici consideratione commercii negotium examinabimus: pauca tamen de

commercii origine et progreſſu antea dicturi.

II. Ex generali iam explicata commercii notione manifeſtum eſt, primis etiam terrae incolis non defuiſſe quamdam commercii rationem. Cain fuit *agricola*: Abel *paſtor ovium*: Tubalcain *malleator et faber in cuncta opera aeris et ferri.* Hae autem diverſae artes aliquam rerum permutationem, commercium aliquod ſupponunt. Primis quidem temporibus ita conſueverat rerum permutatio, ut certa rei alicuius quantitas datae rei alterius ſummae aequivaleret. Proprio manuum labore mutua commoda ſibi conferebant homines, atque de reciproca utilitate magis quam de rerum pretio erant ſolliciti. Creſcente hominum numero, ipſam quoque rerum permutationem multiplicari neceſſum fuit. Rerum quarumdam copia, aliarum autem inopia fieri debuit, ut creſceret vel decreſceret pretium, atque hinc difficilis fuit rerum ipſarum permutatio. Auctum eſt permutationis incommodum, aucto commercio, diviſiſque per terram populis et in diverſa redactis imperia. Varia ſoli qualitas variaque incolarum induſtria effecere, ut regiones quaedam nonnullis naturae artiſque operibus abundarent, quibus carebant vel indigebant aliae. Inaequalis hominum conditio fecit, ut rerum raritate et pretio ab aliorum vulgo ſeſe diſtinguere voluerint. Hinc originem habuit luxus, induſtriam excitavit acuitque cupiditas: hinc rerum ſuperfluarum uſus, atque hominum ratione dignitatis vel divitiarum inaequalitas ad ipſas vitae neceſſitates atque commoditates ſeſe extendit. Itaque rerum permutatio antea difficilis, temporum

successu fieri non potuit. Hinc gentium conventione institutum fuit commune rerum pretium, aurum scilicet, argentum et aes. Duae igitur tunc exstiterunt divitiarum species, quarum prima in naturae artisque operibus posita erat, altera autem in metallorum copia. Commercii naturam non mutavit haec metallorum substitutio, quae velut secunda commercii *epocha* haberi potest. Asia, generis humani incunabulum, longe ante alias terrae regiones incolis frequentissima fuit, atque haec fuit prima commercii, magnorum imperiorum splendidiorisque luxus sedes. Amplissimae in his opulentissimis regionibus victoriae, regum assyriorum luxus, urbis Babylonis magnificentia commercii vim artiumque perfectionem testantur. Sed intra ipsos regni fines limitatum fuisse videtur commercium. Phaenices exiguam Syriae regionem incolentes maria humanae cupiditatis, ut ita dicam, repagula primi frangere ausi sunt. Apud alios omnes populos naturae artisque fructus atque metalla eorum pretia summo labore quaesiverunt. Orientis, Africae et Europae opes in Tyro et Sydone accumulatae in alias regiones pro necessitate, utilitate, luxu, terra marique transierunt. Alias omnes phaeniciorum urbes splendore et commercio longe superavit urbs Tyri. Tyriorum colonia fuit Carthago, quae commercii amplitudine maxime floruit. Interea autem Graecia florentissimi imperii fundamenta iecit, tum hominum frequentia tum industria. Ex persarum invasione suas vires suaque commoda intellexit Graecia, quam res navalis Asiae formidabilem fecit. At graeci fa-

ctionibus divisi, et gloriae fere unice servientes, de amplificanda commercii utilitate non multum fuere solliciti.

Ab Alexandri imperio repetenda est tertia commercii *epocha*. Civitatem Tyri diruit Alexander, et Syriae commercium communi ruina involvit. AEgyptus, quae exterarum nationum auxilio hactenus nullum opus habuerat, cum aliis populis commercium fovere coepit, faventibus in primis nuper detectis indiis et mari indico. AEdificata fuit Alexandriae urbs, indiarum totiusque Occidentis commercii velut centrum. Post mortem Alexandri eius successores in AEgypto Ptolomaei vestigiis Alexandri insistebant, naviumque classes per mare rubrum et mediterraneum instruxerunt. His succedentibus commercii regnorumque vicissitudinibus, amplissimi dominii fundamenta ponebant romani, quibus sese foedere iunxerunt minores respublicae commercio deditae. Hae carthaginiensium commercium extenuarunt, atque tandem illud simul cum Carthagine eversum ruinisque sepultum. At Roma, gentium fere omnium domina, commercii artem respuit, aliorum tamen, quos subegerat, populorum commercium protexit. Longius esset commercii progressum persequi, et a nostro instituto alienum. Sed ex his primis commercii temporibus manifestum est, triplicem esse commercii causam. I.a Fuit necessitas atque utilitas. II.a Dominiorum institutio. III.a Luxus atque cupiditas.

III. Ex commercii notione evidentissima fiunt haec, quae sequuntur principia. I. Rerum super-

fluarum exportatio certiſſimum eſt lucrum. II. Vtiliſſima eſt rerum ſuperfluarum exportatio, ſi res ſuperfluae incolarum induſtria perficiantur. III. Rerum externarum advectio, ſi arte perfici poſſint et induſtria in alios uſus converti, maxime utilis fieri poterit. Quare *materiae primae*, ut vocant, advehendae, domeſticis non exteris manibus elaborandae. IV. Si res exterae advehantur, quae rerum domeſticarum conſumtionem impediant, artiumque progreſſum retardent, certiſſima imminet nationis ruina. V. Si advehantur merces exterae, quae immoderatum luxum foveant, praeſentiſſimum inde oritur nationi detrimentum. VI. Si advehantur res neceſſariae, malum quidem neceſſarium eſt, certa tamen creatur pauperies. Quare, ſi fieri poſſit, curandum eſt, ut quod natura negat, incolarum ars ſuppleat. VII. Si res exterae advehantur, ut induſtria perfectae exportentur, ſummum inde adferri poteſt nationi beneficium. VIII. Mutua mercium permutatio nationi utiliſſima eſſe ſolet, niſi praemiſſis principiis fuerit contraria. His paucis documentis tota continetur commercii *exterioris* ratio, illius nempe commercii, quod cum exteris nationibus viget. Eſt autem commercium aliud, *interius* ſcilicet ſive domeſticum, quo nempe cives, vel eiuſdem ſocietatis membra, ea, quae ſibi deſunt, neceſſaria vel utilia mutuo ſubminiſtrant. Commercii leges praeſcribere noſtrum non eſt. Sed quod ad ethices praecepta maxime attinet, monebimus id omnino oportere, ut bonos cives ſeſe praebeant negotiatores, ut patriae commodis atque utilita-

ti serviant. Omnium quidem civium illud est officium, sed negotiatoribus maxime commendari debet. Hi enim in proxima huius praecepti violandi occasione fere semper versantur. Multae sunt morales commercii leges, quas pro instituti nostri ratione sigillatim explicabimus.

IV. Hominum improbitas ac mala fides primam ut legibus, ita pactis, quae sunt quasi privatae leges, originem dedisse videtur. Nam inter viros honèstos, iustitiae amantes, reciproce et sincere amicos, nullus nec legibus civilibus nec pactis locus est. Hinc praeclare observavit Aristoteles, in locum amicitiae civilem iustitiam successisse. *Contractus*, sive *pactum* est: *duorum aut plurium consensus in idem placitum, obligationis constituendae aut tollendae causa.* Contractnum usus est omnino necessarius, nec minus necessaria est in servandis contractibus fides. Egent locupletiores tenuium quoque hominum ope et labore. Colloquis igitur et pactis opus est, ut de rerum laborisque pretio conveniant. Sanctissima esse fidei servandae iura, non solum ostendit ipsa fidei notio, verum demonstrant et gravissima, quae vitam humanam vexant mala. Haec enim ex perfidia plerumque oriuntur: fide violata, damno adficiunt alii fidem nostram sibi polliciti: sibi enim alia ratione tutiorique fide prospicere et consulere potuissent. Perfidus, quantum in se est, omnia evertit societatis iura atque officia. Itaque ex commerciorum necessitate patet, iura, quae ex pacto aut contractu oriuntur, esse *perfecta*, et ex iure gentium pendere, quamvis quod ad formam

et effectum ad ius civile aliquando pertineant. A pactis vel contractibus diversae sunt nudae voluntatis nostrae declarationes, quibus neque in alterum ius ullum transferimus, neque ad perstandum in proposito nos obligamus. Ad pacta propius accedunt, quae dicuntur *promissa imperfecta*, in quibus nullum nos obligandi ius verbis in alterum transferimus, sola autem probitate obligationem contrahimus, nisi is, cui promissum est, sua culpa mutandi consilii causam nobis dederit, seque beneficio indignum praebuerit. Subtiliores variorum contractuum divisiones explicare, nostri non est instituti: praecipuas enumerare satis erit. Contractus generatim distinguuntur ex diversis illorum formis, nempe contractus fiunt *re*, *verbis*, *litteris* et *solo consensu*. *Re* vel *facto* contrahitur rei ipsius traditione, puta, dum res aliqua alteri commodatur. *Verbis* fit contractus, si contrahens sese ad aliquid faciendum sermone obligaverit. *Litteris* contrahitur, si obligatio scriptis firmetur. Haec autem scripto firmata obligatio ad contractus essentiam non pertinet, sed est tantum obligationis contractae testimonium. Neque enim contractus *materialis* cum vera obligatione, quae ex consensu oritur, confundi debet. Plurimi tamen contractus vi legum nullam habent auctoritatem, nisi scripto firmentur.

V. In contractuum obligatione tria sunt spectanda. *Intellectus* nempe, *voluntas* et *materia* circa quam versatur contractus. Quod spectat ad intellectum, id exigit communis utilitas atque humanitas ipsa, ne alicui fraus et damnum inferatur

ob aliquam contrahentis circa res suas inscitiam, quae culpa vacat. Itaque contractus iuniorum, qui *minores* dicuntur, quique ob iudicii immaturitatem res suas nondum satis intelligere praesumuntur, rarius obligant; idemque dicendum de pactis, qui cum viris mente captis, delirantibus, ebriis contrahuntur. Attamen de ebriorum criminibus aut iniuriis dissimilis est ratio. Quamvis enim rebus suis curandis et administrandis non semper idonei sint homines, sese tamen innocuos et iustos praestare semper tenentur. Quare ebrius, discussa crapula, damnum sua culpa alteri illatum resarcire tenetur. Quod ad immaturum attinet iudicium, in aliis citius, tardius autem in aliis efflorescit idonea commerciis gerendis prudentia. Quare ne pacta omnia aut pleraque maneant dubia et cavillationibus obnoxia, certa aetas in omni coetu est determinanda, ad quam qui pervenerit, is sui iuris censendus est et prudens rerum suarum administrator. Talis autem aetas lege definienda est, ut paucissimi ingenio maturi a rebus suis gerendis arceantur, et paucissimi quoque immaturi et imprudentes ad eas gerendas admittantur, ac proinde iusta aetas determinari debet, in qua plerique homines ea polleant ingenii dexteritate, qua rebus suis vacare possint. Ad defectum intellectus referri debet error circa rem ipsam contractam eiusve *qualitates aestimabiles*. Si aliquis tali errore permotus fuerit ad contrahendum, pacto non tenebitur, et errore deprehenso, quidquid ex pacto solverit, ei reddendum.

Pendet contractuum vis ex contrahentium vo-

luntate aut consensu, qui si tantum sub conditione praestabitur, ea deficiente, nulla est obligatio. Hinc contractus dividuntur in *absolutos* et *conditionales*. Consensum voluntarium impedire potest metus; si nempe iniuste incutiatur metus etiam *respective gravis* ad extorquendum consensum, nullus atque irritus est contractus. Etenim si nulla iuris specie vim sceleratam ad pacta extorquenda intentare liceat, omnia hominum iura evertuntur: in societatem humanam impune grassari poterunt humani generis hostes. Porro metus incussus debet esse *gravis*. Si enim metus fuerit *levis* et *vanus*, non censetur occasionem dedisse contractui. At satis est, ut metus sit *respective* gravis. Nam metus ille idem praestat, quod efficeret metus *absolute* gravis. Praeterea requiritur, ut metus iniuste incutiatur. Nam si metus fuerit iustus, si nempe contrahens aliquid metuat malum, quod iure inferri potest, contractus saltem a contrahente rescindi non potest. Tandem oportet, ut metus incutiatur ad extorquendum consensum. Si enim alia de causa etiam iniuste metus incutiatur, valet contractus.

Quod spectat ad pactorum materiam, oportet, eam esse licitam. Itaque nulla ex pacto nasci potest obligatio, si contractus materia reverentiam Deo debitam violaverit, si perfecto alterius iuri sit contraria, si nostrae non subiiciatur potestati, tandem si lege aliqua prohibeatur. Manifesta quidem est harum conditionum necessitas, quarum tamen aliquas fusius declarabimus, et deinde *usurarios* contractus speciali conclusione refellemus.

VI. Simplicissimus omniumque antiquissimus contractus, ut iam diximus, permutatio est. Is autem dupliciter fieri potest. I. Si neutra res, quae permutationis materia est, aestimetur. II. Si utriusque rei ineatur ratio, iustumque statuatur pretium. Quod ad priorem permutationis speciem spectat, necesse non est, ut servetur aequalitas. Talis enim permutatio mutuae donationi similis est, censeturque alterum alteri donare, si quid res rem aut opera operam excedat. Nemo enim de laesione conqueri potest, nisi dolus intervenerit, et nolenti fiat iniuria. At in altera contractuum specie, ubi rei utriusque pretium instituitur, servanda est aequalitas. Haec enim pacto vel expresso vel tacito continetur. Permutationis species quaedam est *emtio venditio*, dum res pecunia mutatur. Illae duae contractuum species *permutatio* scilicet et *venditio*, dicuntur contractus *onerosi*, quum utriusque contrahentis spectetur utilitas. Sed ut talium contractuum ius explicetur, de rerum pretio aliquid adiungemus.

Rei cuiusvis pretium huic nititur fundamento, quod nempe res ipsa ad usum aliquem sit apta: sine usu nullum est rei pretium. Triplex autem esse potest rerum usus, vel ad necessitatem, vel ad utilitatem, vel tandem ad voluptatem. Primo loco ponendae sunt res necessariae, sine quibus vita humana transigi nullo modo potest. Deinde utiles, sine quibus vita transigitur, sed cum incommodo. Ad ultimum tandem locum reiici debent res, sine quibus commode vivere possumus, sed tamen sine luxu superfluisque voluptatibus.

Rerum necessariarum atque utilissimarum saepe exiguum est pretium. Pro insigni enim Dei bonitate res necessariae atque utilissimae solent esse copiosae et facili labore parabiles. Si autem rariores fuerint, vel magna fuerit hominum rebus illis utentium frequentia, apud moratissimas quasque gentes recepta est consuetudo, ut rerum pretium augeatur, quod tamen ultra certos limites facere non licet, pro rerum, temporum, locorum, personarum circumstantiis. Praescribit enim ius naturae perfectum, ut avaritiae causa temporum calamitate non abutamur, et alios, quos velut nosmetipsos amare debemus, immodico rerum necessariarum pretio non opprimamus. In rebus utilibus non absolute necessariis magis etiam licet pretium augere, dummodo tamen absit avaritia, nullumque aliis adferatur grave incommodum. At in rebus superfluis, quae ad luxum et voluptatem pertinent, nullum iure naturae pretium praecipitur, nisi tamen inde oriatur abusus, qui in publicum vel privatum incommodum redundare possit. Itaque ex artis elegantia, ex artificum dignitate, ex hominum ementium conditione rebus superfluis pretium statui potest. Si tamen voce famaque publica talium rerum pretia fuerint constituta, has nec carius vendere, nec utilius emere licet. In iis enim casibus tum qui emit, tum qui vendit ex hac publica regula pretium aestimare tenetur. Duplex autem est rerum pretium, *vulgare* et *eminens*. Vulgare est, quum singulae res singulis rebus aestimantur, ut fit in vulgari permutatione. Eminens autem dicitur, quum

eligitur res una, quae nec magis vulgaris sit nec minus rara, et quae non facile corrumpi possit, eaque velut communis rerum omnium mensura et universale pretium adhibetur: tale est aurum atque argentum. Apud antiquissimos mortales pretio vulgari agitabantur commercia omnia. Aucto autem luxu provectisque commerciis, necessitas et utilitas commerciorum ad instituendum pretium eminens homines impulerunt. Nam ita et facilius commercia omnia etiam cum exteris agere poterant, et singulos contractus expeditius atque commodius perficere. Et quidem permutatio, qua sola ante inventum nummum commercia omnia agebantur, nec semper locum habere potest, quum plerumque alteruter contrahentium rebus illis indigeat, quas alter non possidet: nec facile in dissitis commerciis semper observari potest permutatio. Verum ad praecavendam metallorum adulterationem publicis viris committitur sincera metallorum materiae constructio iustumque pondus, atque ad removendum, quantum fieri potest, fraudis periculum principis imagine aut insigni alia nota exornari solent metalla. Ceterum in civitate, in qua floret cum vicinis commercium, vera nummorum pretia eorumve aestimationem pro ratione, quam ad merces habent, immutare non sinit commercii natura. Non enim legitima apud nos nummorum nomina curant exteri, qui metallorum puriorum quantitatem dumtaxat aestimant. Quare iis mercium pretia respondere debent. Si autem post nummorum nomina legibus constituta, initosque multorum cum multis contractus de numeranda pecu-

nia his nominibus definita, deinde lege nova augeatur nummorum pretium, fraudantur *creditores*; contra autem fraudantur *debitores*, si pretium imminuatur. Simili ratione non sine gravi civitatis pauperie metallorum inter se aestimatio immutaretur. Nisi enim in eadem ratione immutentur quoque utriusque metalli pretia legitima, exportabantur nummi, quibus iusto minus imponitur pretium, et invehentur illi, quibus nimium. Tandem si ex aliis metallis vilioribus cudantur nummi, quod dignitate deest, pondere pensandum; alioqui deerit commercii fides, et nulla erunt cum exteris commercia.

VII. Contractus *onerosos* iam attigimus. Alii autem contractus dicuntur *benefici*, in quibus nempe contrahentium alteri commodum aliquod gratis adferri intelligitur. Hi autem contractus tres potissimum distinguuntur, nempe *mandatum, commodatum* et *depositum*, quibus adiungi potest *mutuum gratuitum. Mandatum* est: *contractus, quo aliquis alterius negotia sibi commissa gratis obeunda suscipit.* Quare si rei gerendae ratio fuerit praescripta, eam vi contractus observare tenetur *mandatarius*, aut suo periculo ab ea discedet. Si vero negotium mandatarii prudentiae et dexteritati fuerit permissum, is perfectae obligationi suoque officio defuisse non censebitur, si eam adhibuit diligentiam, qua in istiusmodi negotiis uti solent viri probi et prudentes. Quare damnum culpa quavis levissima datum reparare non tenebitur, nisi vel summam pollicitus fuerit diligentiam, eamve plane exigat negotii natura. Da-

mni etiam illati reus est, qui in re gerenda sese temerario obtrudit, ubi alii non deerant magis idonei. *Commodatum* est: *contractus, quo quis rei suae usum gratis alteri concedit.* Tenetur *commodatarius* omnem adhibere diligentiam, et damnum levissima etiam culpa datum resarcire: rei commodatae alium non debet usum capere quam qui concessus est. Exacto autem tempore, reddenda est res salva, neque magis detrita quam usu concesso voluisse censetur commodator. Haec omnia officia facile profluunt ex perfecto humanitatis iure, quod etiam iubet, ante tempus praestitutum rem domino magis ea indigenti reddendam, vel damnum, quod ex restitutionis dilatione oritur, resarciendum. Tenetur contra *commodator* sumtus omnes rei commodatae causa factos *commodatario* praestare, nisi ad rei usum fuerint necessarii, atque etiam tantum debet persolvere, quantum res sua sibi facta est utilior, ideoque et ipse factus sit locupletior. A commodato distinguitur *mutuum gratuitum*, quod hoc constituatur in rebus *fungibilibus*, quae non in *specie* sed in *genere* redduntur, id est, in aequalibus mensuris, ponderibus aut quantitatibus. Dicuntur enim res *fungibiles* hae, quas numerare, metiri, et ponderare solemus. Illarum rerum ea est natura, ut sine *consumtione* nullus earum sit usus. Quare ex ipsa mutui definitione manifestum est, creditorem in mutuo alienare rem in specie, ac proinde debitorem obligatum esse ad rem ipsam reddendam in genere, non modo ratione quantitatis, sed etiam qualitatis. *Depositum,* quod est man-

dati genus, definitur: *contractus, quo quis rem alienam a domino commissam gratis custodiendam suscipit.* Depositarius tenetur adhibere sufficientem diligentiam, ac proinde et damnum crassiori negligentia seu *lata culpa*, ut vocant, datum resarcire. Praeterea re deposita sine domini consensu uti non licet *depositario*, atque ea domino reposcenti debet restitui, nisi exposcatur ad facinus aliquod patrandum, quod *depositarius* iure suo per vim prohibere potest. Haec omnia *depositarii* officia facile patent ex *depositi* natura, atque etiam intelligitur, *depositarium* ab omni sumtu in re custodienda prudenter erogato immunem servandum esse.

VIII. Ad hominum pacta, promissa et testimonia de rebus gravioribus confirmanda accedit aliquando *iusiurandum*. Est autem *iusiurandum: actus religiosus, quo ad rem dubiam confirmandam Deus testis et vindex invocatur*. De re leviore aut nulla de causa iurare omnino impium est. Etenim reverentiae erga Deum repugnat, ut sine ulla causa et in rebus levioris momenti Deum testem invocemus. Quare si alia ratione veritas confirmari possit, etiamsi de re gravi agatur, iurare non licet. Tres igitur esse debent iurisiurandi conditiones. I.a Veritas. II.a Gravis necessitas vel magna utilitas. III.a Iustitia. Oportet nempe, ut res, quae iuramento adseritur, sit vera, aut saltem vera existimetur: ut in gravem necessitatem vel in magnam utilitatem vergat: ut tandem iuramentum fiat de re licita et honesta. Si adfuerint tres praedictae conditiones, iurare licet; nam

in iureiurando nulla est impietas, sed potius pietas. Qui enim religiose iurat, Dei omnia intuentis et gubernantis providentiam simul et iustitiam agnoscit. Iusiurandum pro vario usu vel est *promissorium* vel *adsertorium*. Hoc ultimum, iudice exigente, dicitur *necessarium*. Si autem litigantium alteruter coram iudice ad iusiurandum litigantem alterum provocaverit, dicitur *iudiciale*. Si extra iudicium sponte fiat, dicitur *voluntarium*. Tandem si in actionibus *criminalibus* ad probationem imperfectam refellendam exigatur, *purgatorium* dicitur. Ex iuramenti natura manifestum est, quam stricta sit illius obligatio. Etenim obligatio illa profluit non solum ex iure naturae, ad firmanda scilicet pacta inter homines controversiasque dirimendas, sed etiam ex virtute religionis Deique colendi officio emanat. Quare quum iuramenti obligatio ex virtute religionis divinoque cultu oriatur, religiose servanda sunt iuramenta sive *promissoria* sive *adsertoria*, etiamsi per metum gravem fuerint exorta. Nullus enim metus a religionis obligatione nos potest dispensare. Iuriiurando adfine est *votum*, quod est: *promissio religiosa facta Deo, qua ad bonum melius et possibile nos sponte adstringimus.* Ex hac definitione patet, quaenam sint voti conditiones. Oportet nempe, ut ad divinum cultum dirigatur. Et quidem obligationem nullam parit promissio, nisi ab eo, cui oblata est, acceptetur, at Deus acceptare non potest promissionem, quae ad virtutem divinumque cultum non referatur. Deo non potest placere promissio, qua se obligaret aliquis

ad relinquendum, quod melius est, et quod minus bonum est, sectandum. Quare non solum nulla foret talis voti obligatio; sed contra debitam Deo reverentiam peccaret, qui Deo promitteret, quod minus perfectum est, quod proinde Deo placere nequit. Praeterea quum votum sit actus moralis et liber, quo Deus colitur, promissionem Deus non acceptat nisi sit voluntaria, ac proinde vota metu gravi iniuste exorta non acceptat Deus; nulla ergo est votorum illorum obligatio. Ceterum alias voti conditiones votorumque dispensationem explicare ad ius *ecclesiasticum*, non ad philosophicas institutiones pertinet.

IX. Ad contractuum doctrinam refertur gravissima quaestio de *usura.* Vt autem hac de re magni sane momenti, quantum iure naturae licet, disseramus, clare definiendum est, quid usurae nomine proprie veniat. Quum *mutuum* instituatur in commodum et utilitatem eorum, qui accipiunt, dubitari non potest, quin contractus ille sit gratuitus, et ex iure humanitatis atque beneficentiae proficiscatur. At persaepe fit, ut creditor aliquid ultra rem commodatam sive *sortem*, ut vocant, sibi stipuletur propter commodum, quod *mutuatario* praestat, atque talis stipulatio *usura* vel *fenus* appellatur. Itaque distinguendum est *mutuum gratuitum* a non *gratuito.* Primum nempe est contractus, quo datur alicui res *fungibilis*, ea lege ut tempore condicto reddendae sint aequales rerum similium quantitates, alterum vero est contractus, quo usura exigitur. Res maxime fungibiles sunt nummi. Praeter contractum

mutui etiam committi potest usura in contractus, qui *societatis* dicitur. Contractus *societatis* nomine intelligitur contractus plurium, qui ad negotiationem quaestumque communem conferunt pecuniam, operam, industriam, aut aliquid aliud *pretio aestimabile*. Porro ut cum aequitate fiat talis contractus, necesse est, eum, qui pecuniam vel quolibet aliud societatis sorti committit, a fortuitis casibus id, quod tradit, salvum atque immune non exigere. Oportet etiam, ut singuli socii quidpiam in commune sive pecuniam sive industriam sive quodlibet aliud ad societatis usum conferant. Tandem necesse est, ut lucrum, damnum, sumtus inter socios dividantur, habita ratione eorum, quae singuli ad societatem contulerint. AEquitas enim postulat, ut fructuum copia uberior sit aut parcior pro maiori vel minori sociorum periculo, pro maiori vel minori labore. Si autem contractus his careat conditionibus, in usuram degenerat. Porro quamvis ratione mutui aliquid ultra sortem exigere usurarium sit, non tamen praetermittendi sunt vulgatissimi duo tituli, quorum vi mutuans aliquid praeter sortem exigere potest: nimirum ob *damnum emergens* et *lucrum cessans*. Si mutuum certa sit ac vera causa damni, non autem culpa mutuantis, si summa, quae praeter sortem accipitur, maior non sit damno quod accidit mutuanti: si mutuatarius de damno illo moneatur, ita ut penes ipsum sit pecuniam reddere, aut censu aliquo damnum redimere; in iis casibus ratio damni emergentis ab usura eum eximit, qui praeter sortem aliquid exigit. Simili ratione ob lu-

crum cessans immunis fit ab usura, si pecunia negotiationi exposita sit rei frugiferae destinata: si mutuans nullas alias habeat otiosas pecunias; si enim habuerit, vi mutui detrimentum lucri cessantis non patitur: si lucrum sit probabile, nec satis est, quod sit simpliciter possibile. Tandem necesse est, ut deducantur sumtus, qui in re frugifera, quae emeretur, colenda aut conservanda necessarii sunt. Hae sunt damni emergentis et lucri cessantis conditiones, quae contractum mutui ab usura liberant. Verum urgente gravi necessitate cuique licitum est mutuum etiam cum usurae conditione accipere. Etenim rem in se licitam petit, qui petit mutuum, et praeter eius voluntatem accidit, ut sibi sub usurae onere concedatur. Sed probe notandum est, gravem esse oportere necessitatem hanc, ut nempe propriae necessitati vel etiam proximi succurrat, non autem ut superfluis abundet, et ut minores sibique non necessarias opes accumulet. His de usura generatim praemissis, sit

CONCLVSIO.

VSVRA LEGE NATVRALI PROHIBETVR.

Prob. AEquitati naturali contrariam omnino esse usuram, facile patet, si contractus usurae labe corruptus consideremus atque explicemus. Ponamus itaque, alterum a me mutuum petere, quo tempore rem meam vendere constitui, pecunia in nullum usum convertenda, atque mutuum illud peti fingamus ad usus necessarios, non ad ne-

gotiationem exercendam, neque ut *mutuatarius* fiat locupletior. Ex perfecto humanitatis iure certum est, nihil praeter pecuniam mutuatam statuto tempore redendum esse. Etenim praescribunt mutua hominum officia, ut quantum est in nostra potestate, aliorum miseriam sublevemus, iisque opem feramus. Porro in hoc casu si exigantur usurae, non solum pauperis inopia non sublevatur, sed contra in extremum paupertatis statum coniicitur, qui opem nostram implorat. Quod quidem humanitati repugnat, praesertim si ex mutuo nullum nobis damnum emergat, et nullum inde lucrum cesset. Neque etiam sub lucri cessantis vel damni emergentis titulo usuram a paupere licet repetere. Quamvis enim nullo stricto iure teneamur cum nostro damno alteri benefacere: nullum tamen opprimere, perfecto humanitatis iure obligamur. Ac proinde in hoc casu usura non quidem iustitiam sed amicitiam proximo debitam laederet. Tandem si pecunia non sit nobis frugifera, eamque in nostram utilitatem convertere aut non velimus aut non possimus, tunc *vi mutui* usuram repetere non possumus ab eo, in cuius manibus sit frugifera, multo minus si frugifera non fuerit. Et quidem nomina illa: *vi mutui*, *mutuum qua mutuum*, nihil aliud significant nisi mutuum, quod alteri vi humanitatis et beneficentiae praestare volumus aut debemus. Si igitur tales obveniant casus, in quibus hos beneficentiae actus alteri debemus tribuere; *mutuum est*, *qua mutuum*, quod in alium contractum convertere non licet, nec proinde usuram ullam stipulari aut accipere.

Si largitio pecuniae non sit *mutuum qua mutuum*, sed habeat rationem aliquam *damni emergentis* et *lucri cessantis*, iam in contractu *non gratuito* seu in societate pecuniam collocare licitum est. Quamvis enim nummi non sint res frugiferae, nummis tamen res frugiferae comparari possunt, atque pecunia, quam *sterilem* appellat Aristoteles, eo quod nullos fructus naturales gignat, *civiliter* tamen fecundissima est, fructusque gignit uberrimos, immo et comodorum fructuumque omnium instrumentum est. Verum in omni contractu longe abesse debet usura, atque contractum quemlibet sequentibus conditionibus et iam antea recensitis munitum esse oportere, ex ipso iure naturali demonstratur. I. Necessum est, ut singuli socii aliquid aptum ad lucrum faciendum in commune conferant, sive pecuniam sive operam aut aliquid aliud *pretio aestimabile*. Etenim iuri naturae repugnat, ut qui in societate nihil confert utile, emolumenta ex societate percipiendi ius usurpet, idque faceret sine ullo iure. II. Lucri mensura maior vel minor erit pro maiori vel minori pretio atque copia rerum, quas socius quilibet in societatem contulit. Nempe in societatis contractu iura et obligationes sociorum pro data portione ex notissimis arithmeticae regulis aestimantur. Si enim aliquid exigeretur praeter rei collatae proportionem, id fieri non posset sine aliorum sociorum detrimento, ac proinde sine violato humanitatis iure. III. Sumtus, damnum ac periculum inter socios communia esse debent, servata tamen ut antea rerum proportione. AEquitas

enim postulat, ut qui *sentit commodum*, *sentiat et incommodum* pro data ratione. IV. Si res vel pecunia in societatem collata citra socii culpam perierit, perire debet ei, qui contulit; hic enim retinet rei collatae dominium. Porro ratio postulat, ut *res, quae periit, domino suo pereat*. V. Quum damnum et lucrum sociis communia esse debeant, hinc manifesta est altera conditio, ut certa non reddatur res collata, sive, ut dicunt, *sors principalis*, etiam concessa aliis sociis maiori parte lucri. Ita si spes sit ex centum aureis in societatem collatis tibi obventurum esse lucrum decem nummorum, ex iis quinque remittis pro *adsecuratione sortis*, ut dicunt, tibique retines quinque: hunc contractum, quem *adsecurationis* seu contractum *triplicem* appellare solent, societatis iuri contrarium esse manifestum est. Et quidem violatur aequalitas in societate necessario servanda; in hoc enim contractu socius in lucri particeps, non autem damni. Et certe pecunia non potest esse frugifera, nisi industria utentis vel periculo negotiationis. Porro si integra tutaque maneat *sors principalis*, usus pecuniae tantum conceditur, pecunia nulli periculo exponitur, ac proinde nullum domino fructum parere potest. Porro talis contractus est *contractus mutui*, qui gratuitus esse debet. Praecipua enumeravimus contractuum vitia, ad quae referri posse alia omnia, ex solvendis obiectionibus patebit. Quare generatim demonstravimus, iuri naturali contrariam esse usuram. Et quidem furti speciem quamdam continere usuram evidens est. Quod enim alienum est velut proprio

iure usurpant feneratores *invito domino*, qui vel necessitate vel lucri spe et cupiditare id invitus concedit, quod negare vellet, si mutuum aliter posset obtinere. Quae quum ita sint, colligitur, in his contractibus non secus ac in furto necessariam esse restitutionem. Atque fenerator non solum tenetur restituere usuras acceptas et fructus, qui ex mera industria non proveniunt, sed etiam omne lucrum cessans et damnum emergens, utpote quia possidet rem alienam sine iusto titulo. Hinc si fenerator ante mortem non restituerit, tenentur heredes bona per usuram accepta restituere, si quae exstent *secundum se* et *in natura*, ut dicunt; sin minus, tenentur eorum valorem restituere ex aliis feneratoris bonis; nam onus restituendi annexum est bonis, ac proinde ad eorum possessorem transit. Ceterum in hac quaestione praetermittimus sacrae scripturae testimonia, ecclesiae definitionem atque theologorum auctoritatem; illud enim probationum genus omni quidem exceptione maius ad philosophos non pertinet. Satis erit observare, ipsis quoque veteribus philosophis, Platoni, Aristoteli, Catoni, Ciceroni, Senecae, Plutarco, aliisque plurimis solo lumine naturali innotuisse usurae malitiam, eamque velut societatis pestem legum poenarumque severitate reprimendam. Ex his omnibus sic concludere licet: iure naturali adversatur lucrum illud, quod perfecta humanitatis iura offendit, quod legitime non adquiritur, et furti speciem quamdam continet; atqui talis est usura; ergo usura lege naturali prohibetur.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1, Frequentissimi sunt in Italia *montes*, qui *pietatis* dici solent. Horum montium usus coepit in Italia sub initium saeculi XVI. nec sine gravissimis celeberrimorum theologorum querelis. Atque in primis cardinalis Caietanus doctum ea de re opusculum vulgavit, montesque pietatis reprehendit. Idem fecere alii doctissimi theologi, donec summus pontifex Leo X. in Synodo lateranensi talium montium institutionem approbavit. Porro montes pietatis ex pecunia mutuata usuram accipiunt. Sunt enim cumulus pecuniarum auctoritate publica institutus ad indigentium commoditatem. Hi autem montes ex mutuata pecunia aliquid ultra sortem ac proinde usuras exigunt; unde sic argumentantur nonnulli: licita est usura illa, quam non solum publicus usus confirmat, sed etiam concilium lateranense V. sua auctoritate approbavit; atqui usuram publicus usus atque etiam concilium lateranense approbavit; ergo usura licita est. Resp. dist. min., appositis conditionibus, quae contractus illos ab usurae nota liberant, C. min., secus, N. min. et cons. Non sine quibusdam conditionibus *montes pietatis* instituere licet. Oportet nempe, ut id quod ultra sortem exigitur, non ratione mutui exigitur, sed ratione damni emergentis, atque titulo administrationis, quatenus nempe sustentandis locorum ministris id, quod exigitur, inservire potest. Etenim ad montium conservationem conducuntur ministri, qui-

bus merces aliqua debetur. Porro si ex ipsa sorte haec reddenda foret, damnum ex mutuo emergeret, atque brevi exhaurirentur montes illi. Itaque quum montium institutio ordinetur ad eorum, qui mutuum accipiunt, utilitatem, ut nempe paratam semper inveniant pecuniam; aequitatis ratio postulat, ut talis commodi ratione ministrorum labor et diligentia iusta mercede non defraudentur, et ut ii qui sentiunt commodum, sentiant et incommodum. Verum si desint conditiones illae, si exigantur immoderatae usurae, maiores scilicet quam pro debita ministris mercede, et ut huiusmodi loca in inmensum divitiis augeantur; talis institutio cum iure naturae consentire nequaquam potest.

*Obiect.*2. Commodum omne pretium suum habet: nam pretii origo a commodo est. Porro praesens parataque pecunia maximum praebet commodum, ac proinde et pretio aestimabilis est; igitur qui pecuniam mutuo dat, se ipsum defraudat commodo maximo, damnumque emergens et lucrum cessans patitur. Vnde sic argumentari licet: ratione *mutui*, *qua mutuum est*, exigi potest usura, si mutuum cum damno emergente et lucro cessante necessario nexu sit coniunctum; atqui mutuum semper coniunctum est cum damno emergente et cum lucro cessante; ergo vi mutui semper aliquid exigere licet. Resp. N. min. Quamvis pecunia sit commodorum omnium, ut ita dicam, instrumentum, haec tamen ex natura sua frugifera non est, sed negotiationis sorti exponi debet. Itaque si aliquis sterilem servans pecuniam eam-

dem alteri mutuetur, lucrum ultra sortem repetens; id non facit ratione lucri cessantis vel damni emergentis, quum sterilis pecunia et negotiationis periculo minime exposita fingatur. Neque dicatur id pendere ex *mutuatarii* voluntate, qui pecuniam in commercio collocare posset, si vellet. Si enim pecuniam negotiationis periculo committat, iam certum non est lucrum cessans nec damnum emergens, atque mutuum revocatur ad *contractum societatis*, in quo servari debent leges praescriptae, sine quibus usurae labem contrahit. Nec ratione usus, qui in alterum transfertur, aut collati beneficii causa exigi potest pretium aliquod. Etenim rei non frugiferae nullus est usus, ac proinde et nullum pretium. Porro in mutuo non transfertur usus dumtaxat, sed dominium quoque ad statutum tempus: quum rerum, quae mutuantur, usus ab ipsis rebus illarumque dominio non sit distinctus. Repugnat autem, propter beneficium aliquid exigi, idque notioni beneficii contrarium omnino est. Beneficium enim est bonum gratis collatum: *benefici liberalesque sumus, non ut exigamus gratiam, neque enim beneficium feneramur*, ait Cicero *lib. de amicitia*. Haec autem usura non beneficium esset, sed inhumanitatis species quaedam; quum lucrum exigeretur non ex fructibus pecuniae, sed ex alterius patrimonio acciperetur, ac proinde patrimonium ipsum deterius fieret.

Obiect. 3. Leges permittunt fructus ex mutuata pecunia percipere, idque usu quotidiano usurpatur, et vocatur lucrum ultra sortem seu *in-*

tereſſe ſimplex. Non ſolum autem fructus ex ſorte principali percipiuntur, ſed etiam fructuum fructus seu *lucrum lucri*, ut dicunt, quae uſurae species *intereſſe compoſitum* etiam appellatur. Et re quidem ipsa hanc usuram licitam eſſe, ex ipsa pecuniae natura manifeſtum eſt. Quum enim ſit pretio aeſtimabilis, immo rerum omnium commune pretium, perinde res se habet vel pecuniam commodare, vel aedes, agrum aliaque huiusmodi locare. Itaque mutuum a *locatione* et *conductione* nihil differre videtur. Porro ex locatione fructus percipiuntur, nulla lege neque naturali neque civili repugnante; pari igitur iure fructus ex mutua pecunia percipere fas eſt. Et certe quemadmodum aedes ad corporis conſervationem neceſſariae ſunt, ita etiam pecuniae ad alimenta aliaque corporis adiumenta eadem eſt, immo maior neceſſitas. His poſitis, ſic argumentantur uſurae patroni: ſine culpa ulla percipi poſſunt fructus illi, quos leges civiles ipſaque ratio licitos faciunt; atqui leges ipſaque ratio licitos faciunt fructus ex mutuo provenientes: ergo licitum eſt lucrum vi mutui proveniens. Reſp. N. min. Antequam ſingulas probationis partes refellamus, quid diſcriminis inter locationem et mutuum ſit, explicabimus. *Locatio conductio* eſt: *contractus, quo pro certa mercede uſus rei noſtrae aut opera alteri conceditur*. Per locationem nullum in rem ipſam transfertur dominium. Hinc qui illam conduxit, de ea diſponere non poteſt, niſi ex voluntate domini, qui uſum dumtaxat concedit ſive limitatum ſive nullis conditionibus adſtrictum.

Quare invito et inscio domino non rem alteri locare, multo minus vendere licet. Ex ipsa locationis natura colligitur, rem locatam deteriorem fieri non licere, nisi quatenus exigit necessarius rei usus. Quia vero propter usum definitum datur pretium, dominus curam gerat, oportet, ut res locata destinato usui sit idonea; ac proinde ob camdem rationem locantis domini est, ut ferat sumtus ad hunc usum requisitos. Versa vice si conductor damnum dederit ab usu rei locatae alienum, ad damni restitutionem eum teneri manifestum est. At contraria ratione si damnum fuerit *casuale*, nulla est ratio, cur illud conductori ferendum sit, ac proinde illud idem dominus patiatur necesse est. En praecipua locationis et conductionis commoda atque incommoda. Ex quibus patet, locationem a mutuo plane differre. Et quidem mutuum transfert rei dominium ad certum tempus, quod non praestat locatio. Quare si pecunia mutuo datur, ea in individuo restitui non debet, sed sufficit, ut restituatur pecunia tanti valoris, quanti fuit credita; in locatione autem res ipsa restituitur. Tandem pecunia ex natura sua non est *frugifera*, nullum usum praestat, quod faciunt res locatae. Quare quum ex pecunia in futuros usus seposita nullum percipiamus fructum, si certi fuerimus alterum, qui eadem ad usus necessarios indiget, neque ex ea fit locupletior, statuto tempore eamdem nobis redditurum, gratis eamdem ipsi mutuo dare iubemur, ex antea demonstratis. Verum si alter pecuniam nostram in lucrum convertit, quod et a nobis fieri poterat,

emtis v. g. bonis immobilibus, aequum est, ut in lucri communionem nos admittat, ideoque pecuniam cum aliquo emolumento nobis restituat. Illud tamen emolumentum pro lucri percepti ratione aestimari debet, atque etiam sortis periculo pecuniam expositam esse oportet. Neque enim attendere satis est lucrum, quod nobis cessat, aut damnum, quod nobis emergit, sed etiam iubet humanitas amorque proximi, ut rationem habeamus damni, quod socio sine ulla culpa emergit. At talis contractus iam desinit esse contractus mutui, atque, ut iam diximus, transit in contractum societatis.

His praemissis de mutui locationisque discrimine, iam explicandum est, quid nomine *interesse* venire debeat, et qua ratione legitimum fieri possit. *Lucrum ultra sortem* sive *interesse* proprie dicitur: *aestimatio commodi legitimi, quod quis ex mutuata pecunia percipere potuisset*. Porro ut commodum legitime aestimetur, religiose teneri atque aestimari debent vulgatissimi tituli, *damnum emergens, lucrum cessans*. Damnum autem plurimis modis emergere potest, ita si quis in bonis iam adquisitis iacturam patitur, ob pecuniam mutuo datam, puta, si pecuniam reficiendis aedibus destinatam mutuo dederit ita, ut aedes deteriores fiant: item si ad debita solvenda pecuniam sub usurae onere teneatur accipere, aut si ferendum sit quodlibet aliud in bonis detrimentum. In his casibus lucrum ultra sortem exigere licet. Nemo enim tenetur cum damno proprio beneficium praestare, nisi is sit in extrema necessi-

tate, quam etiam cum tali damno teneamur sublevare. Alter titulus lucri supra sortem exigendi est lucrum cessans, si nempe mutuans ob pecuniam mutuo datam privatur lucro iusto, quod certo vel saltem probabiliter facturus fuisset ex pecunia mutuo data, v. g. merces, fundum, censum, aut quid simile emendo vel negotiando. Et quidem in hoc casu non ratione mutui, sed ratione iusti tituli, nempe boni certo vel probabiliter adquirendi, lucrum exigitur. Verum, ut iusti sint tituli illi, necessum est, lucrum ultra sortem damno emergente et lucro cessante maius non esse. His servatis conditionibus, manifestum est, aequitati minime repugnare lucrum ultra sortem, dummodo tamen debitor iis non privetur vitae adiumentis, quae necessaria omnino sunt. Itaque si debitor ex pecunia sibi tradita vix fructum percipiat, qui vitae necessitatibus satis sit, usuram ab illo exigere iniquum foret. Haec dicta sint de lucro ultra sortem, quod usura vacare potest. Verum in quibusdam saltem temporis conditionibus, tamquam fenus inhumanissimum reputari debet *lucrum lucri ultra sortem*, illud scilicet lucrum compositum, quod ex legitimo ultra sortem lucro nondum soluto iterum percipitur, ita ut lucrum ultra sortem debitum sorti addatur, et ex iis componatur summa ampliores usuras redditura. Etenim usurae per longum temporis tractum multiplicatae solutionem debitori reddunt difficilem atque onerosam, immo eum aliquando ad extremam redigunt paupertatem atque miseriam. Igitur debitoris est, statuto tempore, lu-

erum ultra sortem solvere, creditoris vero monere, immo adigere debitorem, ut solvat, si moram damnosam trahat. Vt autem manifesta fiat talis fenoris ruina, rem calculo demonstravimus. Sit a pecuniae summa mutuata, sitque m lucrum singulis annis percipiendum. Si lucrum sit simplex, summa post datum annorum numerum q solvenda *ratione fenoris* erit: amq, ut patet. Est enim m pars sortis principalis quotannis solvenda *pro ratione lucri*, ac proinde lucrum am per numerum annorum multiplicari debet, *ut habeatur summa lucri a debitore solvenda*: amq. Verum si lucrum fuerit compositum, summa *fenoris et sortis principalis* elapso tempore q solvenda erit: $a(1+m)^q$. Ex qua summa subtrahi debet sors principalis, ut *relinquatur summa lucro tantum respondens*. Hae autem formulae analyticae ex lucri conditione facile demonstrantur.

Nam si lucrum sit simplex, *tota* pecunia a debitore solvenda post annos q est: $a+amq$. Quae nempe componitur ex sorte principali a et ex lucro am toties repetito, quot elabuntur anni, seu ex lucro am per numerum annorum q multiplicato. *Verum si lucrum fuerit compositum, multo magis augetur*. Etenim primi anni initio debetur summa *mutuata* a: elapso autem primo anno solvenda est *integra* summa: $a+am$, *quae nempe provenit ex sorte principali et ex lucro primo anno respondenti*. Post secundum annum, nempe anni tertii initio solvenda erit *summa fenoris secundo anno respondentis*: $am+am^2$, *cui si addatur summa reddenda anni secundi initio*, e-

rit proinde summa tota *solvenda post secundum annum seu* anni tertii initio: $a + am + am + am^2$. *Quae scilicet componitur ex sorte principali et lucro composito inde provenienti. Est autem* $a + am + am + am^2 = a(1 + m)^2$. * Simili serie patet pro annorum quorumlibet numero, esse semper *integram summam a debitore solvendam*, ut sors principalis multiplicata per numerum $1 + m$, evectum ad potestatem, cuius index est annorum elapsorum numerus. Inde autem patet, quantum enormiter crescit lucrum post multos annos ex mutuo percipiendum ita, ut opulentissimos quosque homines ad inopiam redigeret. Rem exemplo illustrabimus, et casum observatione dignissimum adnotabimus. Ponamus pecuniam mutuo dari ea conditione, ut lucrum sit ad sortem in ratione 3 ad 1. Hanc lucri et sortis rationem facilitatis ergo usurpamus, usura enim foret inhumana, et omni legi contraria. In hoc casu erit $a = 1$, $m = 3$, ponantur anni elapsi 2, ac proinde $q = 3 - 1$, erit pro lucro simplici $a + amq = 1 + 6 = 7$. Pro lucro autem composito $a(1 + m)^q = 16$. **

* *Formulae, quarum aliquae vel typothetarum vel editorum oscitatione in aliis editionibus illegitimae sunt, accurate heic exhibentur. Correcta item prodit doctrina, quae formulis intermixtu in aliis editionibus legitur, et quae forsitan scioli alicuius inscitia intrusa est.*

** *In harum formularum fenoris tum simplicis tum compositi applicatione sedulo animadvertendum est, quod auctoris principiis inhaeren-*

At fingamus, post elapsum dimidium annum solvendos esse fructus, erit $m = \frac{1}{2}$, * et $q = \frac{1}{2}$, quibus valoribus substitutis in praecedentibus formulis, evidens fit, in *interesse simplici* maius esse lucrum quam in *interesse composito*, si fructus ante elapsum annum exigantur. ** Quare quum

do, sors principalis, quaecumque sit, habenda est pro unitate; lucrum autem m *determinandum est pro ratione, quam illud habet ad sortem principalem tamquam ad unitatem; alias formulae verum valorem non exhibebunt. Propterea existimo, simplicius ac rectius esse, quod ab aliis fit mathematicis, apud quos* m *non exprimit lucrum quotannis pro sorte principali percipiendum, sed pro singulis illius unitatibus. In ea hypothesi eaedem formulae universalissimae sunt, et problema semper resolvunt, quicumque valores pro* a *et* m *substituantur.*

* *Quamvis re vera ad rem, de qua heic agimus, perinde est, quicumque sit valor* m, *quum tamen Auctor eum deducat ex casu lucri simplicis, posito tempore dimidii anni; videtur, eius valorem futurum fuisse* $1 + \frac{1}{2}$ *seu* $\frac{3}{2}$ *quum anno integro sit* $m = 3$. *Nihilominus in discussione formularum seq. adn. sumemus* $m = \frac{1}{2}$

** *Observatio singularis, de qua heic Auctor vel sciolus aliquis, falso nititur fundamento. Formulae tamen generales* $a + amq$, *et* $a(1 + m)^q$ *errori occasionem praebent, quum re vera determinantis valoribus* $m = \frac{1}{2}$ *et* $q = \frac{1}{2}$, *sit lu-*

crum simplex a + $\frac{1}{4}$ a; *lucrum vero compositum interesse compositum* lucri immodici ratione prohibeatur, patet, hanc rationem valere tantum, si interesse ad annum integrum, vel plures annos protrahatur, quae quidem singularis observatio in ethices institutionibus locum habere debet.

(*ex form. binomii*) a + $\frac{1}{4}$ a − $\frac{1}{32}$ a *cet. qui valor minor est praecedenti. Paralogismus, ut puto, ex eo originem habet, quod formula generalis exhibens lucrum compositum non nisi inductione quadam incompleta constat: vitium autem inductionis est, si quum non complectatur omnes casus, tamquam perfecta et universalis adstruitur. Verum quamvis inductio, quae fundamentum est formulae fenus compositum exhibentis, legitima sit, quod ad omnes casus, in quibus* q *est numerus integer; non tamen complectitur eos, in quibus* q *est numerus fractus. Nam si in primo casu, quo ad efformandam inductionem utitur Auctor, et in quo ponitur* q = 1, *indeque deducitur fenus compositum pro uno anno* a + am; *ponatur* q = $\frac{1}{2}$, *erit formula particularis* a + $\frac{1}{2}$ am, *et si ponitur* m = $\frac{1}{2}$, *erit in casu ab Auctore adducto lucrum compositum idem cum simplici* a + $\frac{1}{4}$ a. *Huic vero calculo firmissime in casu singulari stabilito nequit efficere postmodum inductio vitiose efformata, et quae casus omnes complectitur praeter singularem illum similesque, in quibus* q *sit quantitas fracta: Paradoxon Aucto-*

Obiect.4. Leges civiles poena *interesse* damnant *mutuatarium*, qui iuridice postulatur ob solvendi moram. Nec una est regionum consuetudo de *interesse* seu *lucri* quantitate. In quibusdam regionibus immodicum lucrum exigitur, in aliis regnis prohibitum. Tandem nulla fere est usura, quae *venditionis* atque *emtionis* titulo excusari non possit. His positis sic argumentantur aliqui: id licet, quod non solum regionis consuetudo excusat, sed etiam benignae interpretationis capax est, porro *favores sunt ampliandi*, ex regula iuris; atqui usuram diversae regionum consuetudines approbant, benigneque excusari potest sub titulo emtionis et venditionis; ergo usura lege naturae licita est. Resp. dist. mai., si praeter regionis consuetudinem benignamque interpretationem, iustus aliquis titulus faveat, C. mai., si nullus patrocinetur iustus titulus, N. mai., et dist. min. N. cons. Quum iure naturali prohibeatur lucrum ex mutuo percipiendum, id nullo alio iure potest esse licitum, si nullus adsit iustus titulus vel *lucri cessantis* vel *damni emergentis*.

ris reapse obtinere posset, si sors principalis iam ab initio mutui fenus per singulos dies redderet ita, ut fenus primo die respondens sorti principali accederet, ut novum maiusque lucrum secundo die produceret, eaque progressione certam summam exacto anno redderet aequandam fenori simplici. Sed praeterquam quod casus iste nullam singularem contineret observationem, unitates exponentis dies tunc denotare deberent, neque exponens umquam posset esse fractus.

Quare in *foro conscientiae* ad percipiendum lucrum ex solutionis mora legis beneficio uti non possunt, qui ex mora nec lucrum cessans nec damnum emergens patiuntur. Simili ratione non licet plus accipere quam sit *lucrum cessans* vel *damnum emergens*, etiamsi lucrum maius lege constitutum sit; nam tunc lex vel sententia iudicis nititur falsa presumtione. Neque lex permittit, aut permittere potest, aliquid accipi ratione *mutui, qua mutuum est*. Non tamen repugnat pro regionum varietate, diversum lucrum legibus decerni, pro diverso nempe lucro cessante vel damno emergente, quod quidem pro commercii natura variare plurimum potest. Quod spectat ad benignam usurae interpretationem, fatemur quidem, fucatum venditionis et emtionis calorem usurae persaepe obduci, sed talibus usuris, quae *palliatae* dicuntur, larva facile detrahitur. Exemplo sit famosus contractus, quem *mohatra* appellant. Si aliquis a mercatore rem emerit mille nummorum pretio, atque ad hanc solvendam summam post elapsum annum scripto sese obligans, mutato statim consilio rem eamdem vendiderit eidem mercatori pretio viliori nummorum 600, in hoc contractu manifesta latet usura, quae emtionis et venditionis nomine involvitur. Etenim emtor rem iterum mercatori non vendidit pretio viliori, nisi quia mercator mutuam tradit pecuniam nummorum 600, ad cuius pecuniae usuram et *interesse* recipit lucrum nummorum 400. Simili ratione mutui speciem quamdam induunt *palliatae* omnes usurae.

ARTICVLVS V.

De iustis rerum adquirendarum titulis.

I.

Quum in praecedenti articulo de contractibus *usurariis*, ac proinde de iniusta rerum adquisitione sermo fuerit; docendi ordo postulat, ut de iustis possessionum titulis seu de dominii transferendi rationibus iam nonnulla dicamus. Ab uno ad alterum transit plenum rei dominium vel *facto domini voluntario*: vel absque eo *vi legis* naturalis aut civilis, atque utroque modo transit vel *inter vivos* vel in *eventum mortis*. Facto prioris domini inter vivos voluntario transit dominium vel gratis *donationibus*, vel *ex causa onerosa in commerciis* et *contractibus*, ubi pro re datur res pretio aequalis, aut ius aliquod remittitur. Facto prioris domini *in eventum mortis* transit dominium per *testamentum*, quod iure naturali nihil aliud est quam *voluntatis domini de bonis suis in eventum mortis transferendi declaratio*, *quae dilucide probari potest*. AEquum omnino est et iuri naturali consentaneum, ut testamenta valeant; idque ostendit ipsum dominii ius et commune omnibus fere consilium, quo nempe in transferendo rerum suarum dominio vult unusquisque, ut bonis suis ii gaudeant, quos habet carissimos. Durum esset atque inhumanum prohibere, ne suo arbitratu quisque res suo labore innocuo partas, ad quos velit, transferre possit: crudele foret morientibus

illud qualecumque solatium praeripere cognatis aut amicis benefaciendi : crudele et iniquum esset heredes institutos amicorum morientium beneficiis defraudare. Itaque neglectis quorumdam metaphysicorum argutiis, qui absurdum esse adfirmant: *hominem tunc velle aut agere, quum amplius velle aut agere nequeat*; certum omnino est, testamentorum vim iure naturali confirmatam esse. Verum quoniam ex bonis nostris plurima esse possunt, quae *iure perfecto* aut *fere perfecto* postulant alii, irrita erunt testamenta iuri istiusmodi contraria. Ita aes alienum dissolvendum est, damna resarcienda, soboles conservanda, parentes egeni alendi; immo ubi desunt parentes et liberi, par est, ut propinquos inopia laborantes, nisi manifesta obstet causa, ultimis officiis sublevemus. Item leges naturales et civiles diligenter prospiciunt, ne quid contra communem utilitatem testamento sanciatur, iubentque, ad praecavendas falsariorum artes in testamentis, ubi fieri potest, adhiberi formulas sollemnes, sine quibus testamenta admitti nequeunt. Itaque licet testamenta generatim considerata ad ius naturae pertineant, ea tamen rescindi possunt supremi imperantis auctoritate. Si enim testamentum aliquod iure naturali adversetur, vel iis munitum non sit conditionibus, quae ad praecavendam fraudem servandamque publicam tranquillitatem sunt necessariae; iam patet, supremi imperantis iudicio irritari non solum posse testamenta, sed etiam debere. Igitur dum dicimus, testamenta ex iure naturali vim suam habere, id non est intelligendum de testamentis, quae

fiunt sine ulla lege, quae nullam habent regulam, nisi levioris animi impetum et iniustam testatoris voluntatem.

II. *Legis naturalis vi* sine facto prioris domini in eventum mortis transit dominium in *successionibus ab intestato*. Et quidem quum manifestum sit, homines in bonis ultra suos usus congerendis semper hoc spectare, ut iis prosint, quos maxime diligunt; hoc hominum propositum omnibus notum perpetua est voluntatis testatio, ubi nihil contrarium disserte declarant. Liberi autem et cognati pro communi hominum ingenio ceteris fere omnibus sunt multo cariores, atque his praecipue parentes comparare student non solum necessaria vitae praesidia, verum et quae ad vitae copiam atque ornatum pertinent. Quin et liberis et cognatis egenis ab ipsa natura, quae sanguinis coniunctionem benevolentiae et caritatis vinculum esse voluit, tributum est ius, si non perfectum, certe perfecto proximum ad necessaria vitae praesidia, et ad ea etiam, quae ad uberiorem copiam et vitae prosperitatem faciunt, consequenda a parentibus et cognatis, nisi iusta detur offensionis causa. Durum igitur esset hominibus eripere hoc mortis inopinatae, quam nemo satis cavere potest, qualecumque solatium, ut nempe soboli et cognatis profutura sint ea, quae sua industria paraverunt. Itaque mos iustissimus invaluit, ut defuncti bona, si modo nihil contra testatus sit, ad liberos, et si nulli fuerint, ad cognatos pro cognationis gradibus descenderent, atque ea succedendi ratio eodem nititur iuris fundamento,

quo et testamenta. Si nulli sint liberi aut cognati propinquiores, eadem fere humanitatis argumenta suaderent ad successionem vocandos esse amicos, si defuncto aliqui fuerint ceteris longe cariores. More tamen et lege cognati vel remotissimi amicis praetermissis semper vocantur. Moris huius a maioribus traditi haec causa est, quod natura plerumque caros faciat cognatos: quod facillime discernantur cognationis gradus, amicitiae vero difficillime. Porro quamvis vitae civilis ratio non raro exigat, ut bonorum *intestati* pars melior masculis deferatur, quam quae feminis in eodem gradu, aut inter masculos senior maior, quam quae minori; nihil tamen de hac re praecipit ius naturale, eaque successio tota est iuris civilis. Attamen aequitatis ratio generalis postulat, ut bonorum pars maxima ei tribuatur, qui prae reliquis gradu paribus defuncti personam gerere debet. Quamvis autem successio illa a natura et humanitate aliquando recedere possit; postulat tamen familiarum tranquillitas, ut lex generalis statuatur, licet incommodis quibusdam obnoxia esse possit. Haec successionis ratio apud veteres nationes obtinuit, nec aliud fere testamentum viguit quam hoc, ut sui cuique liberi aut sanguine coniunctiores heredes essent. Apud germanos: *heredes successoresque sui cuique liberi, et nullum testamentum*. Tacitus *de moribus germanorum cap.* 20. Idem observatum fuisse Athenis, colligitur ex Plutarcho in Solone. Idem legibus decemviralibus romanorum olim statutum.

III. Contractuum iure ad nos pervenit rerum

dominium, neque minus sanctum est ius illud quam ius hereditarium, sed de contractibus eorumque legitimis conditionibus iam sermonem habuimus. Verum aliae sunt dominii adquirendi rationes, quae nec contractuum nec hereditatis iure innituntur: quarum praecipua ea est, quae *praescriptio* seu *usucapio* vocatur. Praescriptio definitur: *adquisitio dominii possessionem bonae fidei continuatam tempore per legem definito.* Possessor bonae fidei dicitur, *qui rem alienam sine vi aut dolo possidet, vel ex causa probabili eam credit esse suam.* Haec definitio legitimae praescriptionis conditiones singulas continet. Porro talis est praescriptionis legitimae vis, ut nostras facere queat res alienas. Et quidem si legitima praescriptio non sit iustus rei possidendae titulus, dominiorum incertitudine omnium animi perturbarentur, lites ex litibus sererentur, et controversiae numquam finirentur. Et certe ex iure naturali profluit *altum* vel *eminens*, ut vocant, dominium, quo summi imperantes de subditorum suorum bonis ad bonum commune disponere valent, illorumque dominia ad publicam tranquillitatem in alios transferre. Etenim ¿quis negaverit, supremae auctoritatis vi adquiri ius id faciendi, quod ad bonum commune et ad tuendam reipublicae tranquillitatem conferre potest? alioqui nullius utilitatis esset supremae auctoritatis institutio. Praeterea exigit naturalis aequitas, ut ad bonum commune publicamque tranquillitatem unusquisque conferat etiam cum proprio detrimento, quum iuris naturalis sit, ut bonum publicum privato an-

reponatur. Quare boni publici ratio postulat, ut per legitimam praescriptionem bonis suis priventur inviti etiam illorum domini. Et quidem quum non raro evanescant veterum contractuum instrumenta, quum falsa instrumenta pro veris obtrudi possint, mortuis scriba et testibus; par fuit, ut principes praescriptionis lege tot tantisque malis occurrerent, impedirentque, ne iniustis litibus falsisque testibus vexarentur cives, turbareturque familiarum tranquillitas. Quae quum ita sint, patet, civiles de praescriptione leges habere locum non in *foro* dumtaxat *externo*, ut vulgo dicitur, sed etiam in *foro conscientiae*. Lex enim, quae in ipso iure naturali suam habet rationem, non ad *forum externum* dumtaxat, sed ad *internum* quoque pertinet. Praescriptionis necessitatem ad conservandam familiarum pacem agnoverunt antiquissimae nationes. Vsucapiones longi temporis vel *immemoriales* rei alienae dominium in alium transferre civilibus romanorum legibus statutum est. Apud hebraeos, graecos, aliasque antiquas gentes praescriptionis legem approbatam legimus. Cicero *lib.* 2. *de officiis* aequitati contrarium esse pronuntiat, ut *agrum multis annis, aut etiam saeculis ante possessum, qui habuit, amittat.* Idque nationibus singulis ita persuasum fuit, ut in ius commune gentium referatur praescriptionis lex. Ceterum haec intelligi debent dumtaxat de iis rebus, quae praescriptionis legi sunt obnoxiae; multa enim sunt, quae nulla lege praescribi possunt.

IV. Quamvis legitima praescriptio iustam rei possessionem confirmet, si tamen res aliena ad nos

pervenit sine nostro crimine et bona nostra fide, tenemur nondum elapso praescriptionis tempore legitimo, quantum in nobis est efficere, ut res in potestatem domini redeat, id enim exigit natura dominii, et generalis illa naturae lex, quae suum cuique ius tribuendum praecipit. Ceterum non tenemur rem, si periit, nostris sumtibus restituere nullo enim crimine eam habemus. Immo si quas in ea servanda impensas passi fuimus, iuste eas possumus repetere, aut rem ipsam, donec compensentur sumtus, retinere. Porro ad restituendam rem tunc solum tenemur, quum nobis innotuit, rem illam esse alienam. At quod iusto titulo adquisivimus, non tenemur in dubium revocare, et publice denuntiare, nisi nos sollicitent probabilia dubitandi argumenta. Si res aliena bona fide parta consumta sit, officii naturalis est, tantumdem restituere domino, quantum ex ea patrimonio nostro accessit, seu quantum facti sumus ditiores, ne scilicet ex immerito alterius damno lucrum capiamus. Haec tamen regula ita intelligenda est, ut restituere teneamur id, in quo facti sumus locupletiores, aut ex ipsius rei substantia aut ex rei fructibus naturalibus, non vero si ex fructibus industrialibus lucrum capere contigerit. Nec valet, quod dicunt aliqui, eum scilicet loco domini, dum possidet, habendum esse, qui possidet bona fide, ac proinde omnem utilitatem ex re possessa iure capere posse. Etenim praevalere debet aequissimum aliud principium: *neminem locupletari oportere immerito alterius damno.* At possessor bonae fidei ad nullam restitutionem te-

netur, si res periit, nec quidquam ex ea patrimonio eiusdem accessit. Nulla enim exstat ratio, quae eum obligare possit ad restituendum. Verum bonae fidei possessor tenetur ad restituendam rem, si exstet, et simul fructus exstantes; naturaliter enim ad quem res pertinet, rei fructus naturales pertinent. Licet tamen possessori detrahere omnes impensas in re eiusque cultura adhibitas, saltem necessarias et utiles. Haec omnia principia ratio ipsa facile suadet. Tenetur quoque bonae fidei possessor ad fructuum consumtorum restitutionem, si ex rebus suis tantumdem consumturus fuisset. At non tenetur compensare fructus, quos neglexit, quia nihil inde rei suae accessit. Ex his regulis, quae de possessione bonae fidei constitutae sunt, patet etiam officium circa res casu inventas. Si quis rem alienam invenerit, quam domino invito excidisse probabile est; non potest eam colligere hoc animo, ut domino repetenti eam deneget. Huiusmodi regulae ratio evidens est. Singularis omnino fuit de hac re *spartanorum* lex: *quae non posuisti, ne tollas*. Quae quidem lex nullo modo commendari potest. Res enim iacentes corrumpi facillimum est, atque humanitatis iura docent, res illas tollendas et depositi loco habendas. Inde etiam iudicari potest de quarumdam nationum lege, qua res naufragorum fisco addicuntur. Eam enim esse contra naturam, ratio dissertissime docet. Et revera lex illa hominem adversa fortuna conflictatum rebus omnibus pro summa miseriarum spoliare permittit. Tandem si rei inventae dominus non compareat, neque nos ipsi ea re in-

digeamus, iure beneficentiae in pauperes res inventa erogari debet. Ad hanc rem pertinet illud Senecae: *dabo egenti, sed ut ipse non egeam; succurram perituro, sed ut ipse non peream.* Ceterum haec omnia dicta sunt tantum de bonae fidei possessore. Si autem iniusta et malae fidei possessio fuerit, iam furti loco haberi debet, ac proinde in utroque casu *furti* scilicet et *possessionis malae fidei* viget eadem restitutionis obligatio. Sed haec fusius tractare ad theologiae moralis scriptores pertinet: principia generalia, exposuisse satis sit.

ARTICVLVS VI.

De tuenda reipublicae tranquillitate et de iure belli.

I.

Quum reipublicae regimen consistat in exercitio potestatis ad promovendam salutem publicamque tranquillitatem, summus imperans nihil debet praecipere, quod saluti ac tranquillitati publicae non congruat. Amoliri ergo debet quidquid bono publico adversatur, nec quidquam debet omittere, quod ad salutem publicam potest conducere. Quare si actiones saluti et tranquillitati publicae adversas invalescere, et in consuetudinem abire contigerit, non solum leges ferre debet supremus princeps, sed etiam poenas, atque si opus sit, severiores adiungi oportet. Verum quum summi imperantes civium controversias ipsimet definire nequeant, nec in reorum delicta inquirere, et delin-

quentibus poenas decernere, reipublicae administratio postulat, ut constituantur iudices ac magistratus, qui cives regant non auctoritate propria sed summi imperantis iure, a quo nempe potestatem habent tamquam vicarii. Ne autem iudices et magistratus aliique muneribus publicis praefecti in reipublicae damnum sua abutantur potestate, cavendum omnino est, ne munera publica nisi dignis conferantur, hoc est, iis, qui norunt et volunt salutem et tranquillitatem publicam promovere. Quare satis non est, ut iudices et magistratus legum sint peritissimi, sed etiam ut leges servare velint; ac proinde longe abesse debet lucri cuiuslibet ratio, quae iudices in sententiam legi adversam flectere possit. Quamvis ergo in negotiis gerendis et reipublicae regimine plurimum valeat experientia, non tamen in civium salute publicaque tranquillitate experimentum facere licet. Neque ad publica munera admitti debent nisi viri probatae honestatis, sapientia, prudentia et rerum gerendarum scientia iam probe cogniti. Quare viros muneribus publicis destinatos per varios gradus tirocinnium, ut ita dicam, exercere, atque necessariam in rebus difficilioribus experientiam adquirere convenit, nisi tamen occurrant excellentes ingenio viri, qui eam facile adsequantur experientiam ab aliis per multos annos difficile et vix arripiendam. Ceterum patet, mutuo vinculo connexa esse et *respectiva* magistratuum civiumque officia. Quum nempe iudices sint summi imperantis vicarii, iis obediendum est, si quid officii ratione fieri iubeant: ipsorum potestati et

potentiae resistere non licet: ipsis honor est exhibendus tum ob potestatem a supremo principe in eos derivatam, tum ob virtutes in administranda iustitia gubernandaque republica elucentes.

II. Ad servandam reipublicae tranquillitatem non solum cives regendi, sed etiam ab inimicorum iniuriis et hostium impetu sunt defendendi. Sed quum fieri minime possit, ut summus imperans negotiis omnibus expendendis solus sufficiat, virorum prudentum et rebus gerendis aptissimorum consilio principem uti convenit, ne in gravissimis negotiis, ubi de salute publica et regni pace agitur, aliquid temere decernatur. Quum vero civium saluti publicaeque tranquillitati nihil magis inimicum sit quam bellum, pacis amantissimum esse oportet summum imperantem, neque bellum debet suscipere nisi ad tuendam restituendamque pacem. At si frustra tentatis mitioribus consiliis ad arma tandem deveniendum sit: subditorum est officium promte conferre sumtus belli necessarios, qui etsi iusto maiores videantur, de principe tamen cur conquerantur cives non habent. Vt autem bellum reipublicae non sit nimis grave et onerosum, tempestive foedera percutienda cum aliis principibus, seu ineunda pacta de coniungendis viribus. Porro quemadmodum pacta omnia legitima, ita quoque foedera sanctissime servanda sunt. Idque docet non solum ius naturae, sed suadet quoque ratio politica, ne scilicet alio tempore contemnatur principis fides, ubi aliorum principum foedere indiget. Quum autem reipublicae tranquillitatem fovere debeat princeps,

eum pacis tempore de bello cogitare oportet, ac proinde non modo miles perpetuus alendus, arces condendae et reparandae, quoties opus fuerit, armamentaria instruenda, sed etiam, quae belli nervus sunt, pecunias conservari necessum est; qua de causa aerarium publicum ad sumtus belli constituendum, et ab eo, quod principis aulaeque splendori destinatum est, distinguendum. Porro quum ad procurandam conservandamque pacem nihil negligere debeat summus imperans, hinc principis nomine ad alia imperia mitti debent *ministri* seu *legati*, qui principum suorum personam aut vices gerant, exterorumque principum arma adversus hostes sollicitent, publicamque tranquillitatem et communem principum amicitiam foveant atque exorent. Ex legatorum sive etiam, ut antiquitus vocabantur, *oratorum* officiis patet, sacra et inviolata esse legatorum iura, atque ad ius commune gentium pertinere. *Non modo inter sociorum iura, sed etiam inter hostium tela incolume versatur*: ita de legatorum nomine scribit Cicero *orat.* 6. *in Ver.* Legitur *lib.* 2. *Regum cap.* 10. Davidem ad ulciscendam legatis suis illatam iniuriam ammonitis bellum indixisse. Vrbis Tyri incolas ferri acie transfixit Alexander ob eamdem causam. Iuventus romana ob contumeliose exceptos *vallonensium* legatos, eorumdem arbitrio et iustitiae fuit permissa. Et re quidem ipsa iure gentium protegi legatorum personam, ex illorum officiis colligitur. Etenim quum universum genus humanum constituat ingentem veluti civitatem, ad cuius salutem et tranquillita-

tem cives omnes et maxime imperantes conferre debent; hinc patet, boni communis et iuris gentium esse, ut nulla fiat legatis iniuria, immo iis libere et tranquille gaudeant privilegiis, quae muneri suo obeundo necessaria sunt: ad dirimendas scilicet controversias, bella finienda, ad mutuam principum amicitiam fovendam, et confirmandum inter gentes commercium. Itaque quum legati non solum societatem pacemque procurare pro sui officii ratione teneantur, sed etiam principis, a quo legati sunt, personam vicesque sustineant; *civili* et *criminali* alterius principis iurisdictioni subiacere non possunt. Neque enim supremus aliquis imperans e regno suo in alienum transiens imperium regiae potestatis charactere excidit. Porro in hac legatorum immunitate ab alieni principis iurisdictione maxime posita sunt oratorum privilegia, quae, ut ex dictis patet, ex communi gentium iure suam habent originem.

III. Quum persaepe communi saluti necessaria sint bella, hinc evidens est, quaenam sint iustae belli causae, nempe ut damnum datum reparetur, et ut imminens avertatur. Porro ex his belli gerendi causis facile colligitur, quid in bello iusto liceat. Ea scilicet in bello licent, sine quibus hostis adigi nequit, ut damnum datum reparet, atque ab inferendo damno abstineat. Hinc duplex est bellum, *offensivum* scilicet, in quo hostem adgredimur, ut damni restitutionem urgeamus, vel damnum imminens avertamus; atque *defensivum*, quo nempe hosti bellum inferenti resistimus, et vim vi repellimus. Ceterum ex iis quae-

in bello iusto licita sunt, contraria ratione intelligitur, quaenam sint illicita. Id nempe licitum est, quod ad reipublicae ius tuendum *moraliter* necessarium est: ac proinde et illicitum, quod ad hunc finem consequendum minime necessarium est. Itaque iura belli certis limitibus restringuntur, neque licitam faciunt immanem et sine ulla necessitate innocentium civium stragem; neque sacras honestatis et pudicitiae leges umquam violare licet, ac tandem initis pactis et foederibus deesse nefas sine gravi iniuria. Erga ipsummet hostem belli artes atque calliditates adhibere licet, non tamen perfidiam: *est autem etiam ius bellicum, fidesque iurisiurandi cum hoste servanda*, inquit Cicero *lib.* 4. *offic. cap.* 29. Et certe quum bellum sit calamitas maxima, nihil negligi debet, ut belli damnum minuatur. Porro ad hunc finem maxime conducit fides publica. Sola bona fide innititur armorum suspensio, quam si violare liceat, iam de publica securitate bellique remediis actum est. Quare non satis humaniter sentiunt *pseudo-politici*, qui belli inclementia everti adfirmant omnia humanitatis et bonae fidei iura, quae quidem sacra et inviolata manere debent. Ceterum heic sermo est dumtaxat de iusto bello. Si enim sine ulla ratione et merae usurpationis causa bellum sive potius latrocinium suscipiatur, iam fidem imprudenter datam servare non tenemur; non secus ac mortis metu extortam solvendae furi pecuniae promissionem servare nemo tenetur, postquam liber evasit. Non solum a bello iniusto, abstinendum est, sed etiam a bello iusto, si reipu-

blicae salus ex belli exitu speranda non sit: si damnum ex belli furore in rempublicam redundans maius sit damno reparando vel avertendo. Hinc praeclare dixit Caesar Augustus: *praelium aut bellum numquam suscipiendum, nisi quum maior emolumenti spes quam damni metus ostenderetur*. Verum quamvis sine iustis rationibus et sine reipublicae bono bellum suscipi non debeat, non tamen subditis belli causas expendere, et de iis iudicare licet ita, ut privati cives pro ea, quam sibi fingunt de belli damno et iniustitia, opinione onera publica militiamque detrectent. Ex hac enim subditorum licentia nasceretur universae societatis confusio summaeque auctoritatis contemtus et reipublicae ruina. Itaque supremi imperantis est belli rationes definire; atque una cum prudentissimorum ministrorum consilio communicare, et ad trutinam revocare. Id a veteribus romanis sapientissime factitatum, refert Plutarcus. Quum nempe iusta belli causa sacerdotum, quos *feciales* vocabant, iudicio fuisset comprobata, iusti belli utilitas coram senatu decernebatur, ne quid iniuste et temere susciperetur. Si autem subditi ita sibi praesumant, ut de iustitia belli et periculo iudicium ferant, sumtusque necessarios vel militiam sustinere renuant, aut moras nectant, iam vi compellendi sunt. At curare etiam debet princeps, ut subditi gravioribus oneribus non premantur ita, ut desint sumtus ad operas suas necessarii, vel ad vitae necessitates requisiti. Si autem belli mole et diuturnitate pressi fuere cives aequum est, ut pacis restitutae fructus percipiant

Imperantis ergo est, ut, quantum fieri potest, publica onera minuantur, concessisque immunitatibus populi subleventur, atque tandem militiae praefecti bellico pulvere et sanguine aliquando conspersi honoribus praemiisque reficiantur, nec non etiam fessorum militum animi laudibus et quiete erigantur, atque ad virtutem bellicam magis ac magis excitentur.

IV. Ex demonstratis belli causis definire licet, in quibusnam casibus retineri possint dominia bello occupata. Etenim occupationes bellicas nisi in bello iusto non posse esse iustas, manifestum est. Praeterea in bello iusto iura nostra defenduntur, aut ablata repetuntur. Quae quum ita sint, licitum est bellum protrahere donec hostis nostra iura refecerit, aut non possit nos amplius iniuria lacessere. Inde autem duo colliguntur. I. Iustitia exigit, ut inita pace res bello partae retineantur, quantae ad compensandos belli sumtus sufficiunt. II. Si ad contumacem superbumque hostem comprimendum illius vires et arma debilitare necessum sit, nullum dubium est, quin liceat ei auferre urbes, divitias, homines, atque ea retinere victoriis parta, quae si redderentur, hostes iterum adversus nos armare possent. Id autem licitum esse patet, non secus ac privatum hominem licet spoliare armis, quibus nos laedere sese parabat. Ex his patet, certos esse et iustos victoriae limites, et iuri naturae contrarium omnino esse pseudopoliticorum principium: iusti scilicet et iniusti criterium in armis et potentia positum esse: *omnia sunt virorum fortium.* Iuri naturali repugnat quo-

que populos devictos in perpetuam servitutem redigere. Et quidem ex belli ratione manifestum est, victori ius servitutis competere non posse, nisi ad tuendas atque conservandas res iusto bello occupatas. Itaque servitus, quae naturali hominis libertati contraria est, non ad ipsam victoriae naturam pertinet, neque ex victoris arbitrio et voluntate pendet, sed iustis belli causis et servandae victoriae rationibus fundata esse debet. Quare rebus compositis libertas restitui debet, vel si devicti populi in victoris ditionem redigantur; post aliquod temporis intervallum inter utrumque populum victorem scilicet et devictum vigere debet legum, consuetudinum, coniugiorum communio atque concordia, ideoque nullum tristis servitutis et belli vestigium manere debet. Hac sapientissima moderatione cum devictis populis usi sunt antiqui romani, qui victos cum victoribus amice confundebant, eosque libertatis, civitatis et privilegiorum participes facere non morabantur. De rebus iusto bello partis quin certis in casibus retineri possint, nullum quidem dubium esse demonstravimus. At quamvis in bello iniusto iniusta sit dominiorum occupatio, postulat tamen publicae tranquillitatis ratio, ut in huiusmodi possessionibus valeat praescriptionis lex. Etenim si longa dominiorum possessio, etiam in primis initiis iniusta, praescriptionis vi non stabiliatur atque constituatur, iam de iustis regnorum limitibus perpetua forent bella, quum certum sit omnium fere imperiorum initia ab iniustis bellis atque etiam rapina crevisse, et legitimis persaepe aucta

non fuisse incrementis. Tandem non solum praescriptionis leges, verum etiam imperantis moderatione, aequitate, sapientia, et populorum consensu atque acceptatione firmatur regni possesio atque stabilitas ita, ut sine universae societatis perturbatione antiquiora dominiorum iura evolvere atque repetere non liceat; quamquam speciosae bellorum causae obtendi soleant. Ita Alexander bellum movit contra Darium hac conficta atque ementita ratione, ut nempe de persarum adversus graecos iniuriis vindictam sumeret. Sub hoc apparenti iustitiae colore ambitionem et superbiam celabat Alexander, eo libentius ad bellum armaque propensus, quod Xenophontis et Agesilai expeditiones certam prosperi eventus spem facere victoriamque polliceri viderentur. Haec quidem breviter pro nostro instituto dicta sint. Neque nos quis reprehendat, quasi populorum regumque iura attingere audeamus. Ineptissimi quidem merito haberemur, si politicae bellique artes tradere adgrederemur, quod quidem persaepe facere non dubitant viri rerum bellicarum atque politicarum inexperti. Merito quidem incurreremus reprehensionem, qua oratoris de bello suscipiendo bellique disciplina disserentis superbiam repressit audiens Annibal, qui oratorem indigne ferens eum e suggestu deturbavit. Nobis autem belli iura, quantum ex primis ethices principiis colligi possunt, explicare licuit.

SECTIO II.

De virtutibus et vitiis.

De virtutibus intellectualibus sermonem, quantum satis est, iam antea habuimus. In hac igitur sectione praecipuas virtutes morales explicabimus. Quum autem de iis multa in his institutionibus dispersa leguntur, ne actum agere videamur, ea praesertim exponemus, quae ad virtutum praxim habitusque adquirendos et vitiorum fugam conducunt. Porro virtutes omnes licet ad Deum referantur, ita tamen dividi possunt, ut aliae ad Deum spectent, aliae ad nosmetipsos, aliae tandem ad proximum dirigantur. Quare primi capitis, quod est de virtutibus, tres erunt articuli pro triplici virtutum divisione. Quum autem vitia sint virtutibus opposita, hinc statim nascitur triplex secundi capitis, quod de vitiis inscribitur, divisio. At quia vitiorum fomes et origo est perversorum adfectuum impetus, ordo doctrinae postulat, ut de adfectuum natura et origine alium articulum adiungamus. Tandem licet ethicarum institutionum finis primarius sit, ut recte vivamus, atque nosmetipsos noscamus, non tamen a moralis philosophiae scopo alienum est, ut ad aliorum hominum, quantum coniectari licet, cognitionem perveniamus. Quare has institutiones ultimo concludemus articulo, qui erit: *de coniectandis hominum moribus.*

CAPVT I.

De virtutibus moralibus.

ARTICVLVS I.

De virtutibus, quae ad nostra erga Deum officia spectant.

I.

Virtutes, quae ad Deum *immediate* referuntur, *theologicas* appellant theologi. Hae autem dumtaxat numerantur, *fides*, *spes* et *caritas*. At virtutes morales dicuntur, quae circa mores immediate versantur. Quum autem in his institutionibus philosophos non theologos agamus, virtutum moralium nomine intelligimus: *habitus voluntatis legi conformes*, quae quidem definitio et virtutes theologicas et morales generatim continet. Virtutum omnium basis et fundamentum est fides: *sine fide impossibile est placere Deo.* Etenim quum virtutum essentia ex ipsa actionum cum lege conformitate sit repetenda, patet, hanc esse virtutum omnium basim, ut legi credamus, ac proinde ut legis rerumque omnium auctori Deo fidem habeamus. Porro fides non nudam et speculativam dumtaxat Dei cognitionem importat, sed cultum Dei internum atque externum, ipsam religionem atque revelationis necessitatem complectitur. Quae quidem omnia in diversis harum institutionum locis iam fuse demonstrata sunt. Nunc observare

satis erit, fidem aliam esse *internam*, per quam scilicet actu interno adsensum praebemus divinae revelationi; aliam autem *externam*, per quam actu externo, ore scilicet aut opere vel exteriori quocumque signo fidem testamus. Porro heic fidem generatim consideramus; eam vero quatenus virtutem divina gratia infusam contemplantur theologi. Fidei tum internae tum externae necessitatem demonstrat interni externique cultus divini obligatio, invictis argumentis iam antea comprobata; huius autem obligationis partes sunt plurimae.

Et primum quidem quum *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur*, ad fidem excitandam valet rerum naturalium contemplatio. Ex his autem ad Deum debemus adscendere, divinamque opem enixe implorare. Caute ergo vitandum est quidquid animis nostris dubitationem aliquam iniicere possit, fidemque nostram corrumpere. Quare religiosissime abstinendum est a perversis libris, quorum lectione vacillare posset fidei nostrae firmitas. Culpandi itaque sunt maxime, qui in sanctae religionis doctrina non satis versati, ex impurisimo perversissimorum librorum fonte impietatis venenum incauti hauriunt. Neque ad librorum illorum lectionem admitti debent, nisi doctiores viri, qui discernendae et refellendae impietati sint idonei. Nec minus perniciosa sunt irreligiosa impiorum hominum colloquia, in quibus impudorato ore evomuntur iniuriosa et contumeliosa in sanctam religionem verba. Ab his colloquiis procul esse oportet, talesque homines frequentari non debent, nisi ut redarguatur, so-

lideque retundatur illorum impietas. Ex fidei necessitate manifestum est, in nullo casu licitum esse fidem exterius negare, falsam religionem simulare, vel minimam fidei suae suspicionem actu aliquo externo relinquere, ne intentato quidem mortis periculo. Et quidem omnium prima sunt officia, quae circa Deum immediate versantur, neque ea umquam violare licet. Non tamen fidem negare censendi sunt, qui fugiunt, ut saevientem persecutionem declinent: immo quum fidei suae periculum timeant, ipsa fuga fidem testantur. Id persaepe factum legimus in historia ecclesiastica a sanctissimis viris, qui fugam suam ipso Christi exemplo tuebantur. Christum enim ad declinandas iudaeorum insidias fugisse, fidem facit sacra scriptura. Si tamen saeviente persecutione nulli supersint ministri et pastores, qui fidelem populum hortari et in fide confirmare possint, in hoc casu pastorum munus et primaria erga Deum officia exigunt, ut populorum fidem periculo non exponant. Quare fidei constantiam ardentissimis precibus a Deo postulare debent, nec gregem sibi commissum licet deserere. Neque enim huius vitae brevitatem aeternae vitae, divinae gloriae populorumque saluti fas est anteponere. Haec autem monita ad eos maxime pertinent auditores, cui sanctissimum fidei propagandae institutum profitentur.

II. De virtute spei, quatenus ad vitam aeternam refertur, iam satis diximus, quantum in philosophicis institutionibus licet. Huic adfinis est *fiducia* in Deum, qua nempe de bonitate divina

persuasi, firmo adsensu credimus, Deum omnia ad bonos fines dirigere. Itaque de bonitate divina minime dubitandum est, etiamsi res nostras ex voto minime succedere experiamur. Graviter errant, qui de status sui perfectione *in singulari* iudicare volunt. Persuasum ergo habere debemus, Deum vi sapientiae et bonitatis infinitae malum quoque ad bonos fines dirigere. In primis autem considerandum, ea quae nobis conducunt, Deum melius nosse, quam nos ipsi cognoscimus. Habenda nimirum est ratio non praesentis tantum, sed etiam futuri, atque etiam a divina providentia sapientissime constituti rerum omnium nexus. Qui haec probe attenderit, fiduciam in Deo collocabit: in rebus adversis patiens erit: mala ad bonum finem convertet, atque tandem divinae voluntati sese omnino conformem et paratissimum exhibebit. Quare animus hilaris et tranquillus fiduciae in Deum individuus est comes. Porro quamvis Deus sit infinite bonus, et in Deo omnem fiduciam collocare teneamur, haec tamen fiducia Dei invocationem non excludit: immo Dei invocatio ipsam in Deum fiduciam importat, eum enim frustra invocaremus, in quo non confidimus. Quaenam vero esse debeant orationis conditiones, iam antea satis fuse declaravimus. At quicumque sit invocationis nostrae eventus, etiamsi ex nostra voluntate res non contingat, Deo gratiae agendae sunt; quum Deus nihil velit, quod bonum non sit, omniaque etiam mala ad bonum finem referat. Ceterum quamvis in Deo fiduciam omnem ponere debeamus, haec tamen salutari divinae iustitiae

metu temperata esse debet. Quum enim Deus sit infinite perfectus, ei, quod malum est, placere non potest, ac proinde divinae perfectioni convenit iustitia *vindicativa*. Quare sanctitatem divinam in iustitia vindicativa timidi veneremur, atque bonis operibus divinam iustitiam flectamus; et ita fiduciam cum timore indivulso nexu componere debemus. De timore autem alibi iam multa diximus. Vnum observare satis erit, religiosas quorumdam hominum conscientias non ita divinorum iudiciorum metu percellendas esse, ut omnem fere salutis spem abiiciant: neque etiam laxiores hominum improborum conscientias nimia in Deum fiducia erigendas esse ita, ut in peccatis audacter perseverent. Timidae conscientiae divina misericordia sublevandae; laxiores autem divinorum iudiciorum terrore ad bonum revocandae. Sed quamvis in dirigendis hominum conscientiis prudentiae usus plurimum valeat, non tamen divinam misericordiam sine iustitia nec iustitiam sine misericordia praedicari convenit.

III. De *caritate* seu amore Dei nihil fere iis, quae antea diximus, superest adiungendum. Ex cognitione Dei seu ex fide fluit divini amoris officium, quatenus Deus est in se infinite bonus. Ex spe autem et fiducia oritur divini amoris obligatio, quatenus Deus est nobis bonus seu nostrum summum bonum. Itaque divini amoris incitamentum erit non solum adsidua divinarum perfectionum meditatio, sed etiam divinae bonitatis contemplatio. Si nempe Deum saepius cogitemus non solum tamquam infinite perfectum, sed etiam vel-

ut nostrae felicitatis bonorumque omnium auctorem, qui res omnes sapientissima providentia gubernat, omnia mentis, corporis et fortunae bona non secus ac res quascumque adversas ad finem bonum dirigit. Porro de amoris divini praecepto iam sermonem habuimus, atque etiam varias de amoris divini dotibus controversias obiter, quantum licuit, attigimus. Ceterum ex tribus praedictis virtutibus fide, spe et caritate profluit virtus *religionis*, qua nempe Deo velut rerum omnium auctori in fidei, spei et caritatis argumentum atque significationem internum externumque cultum exhibemus, infinitamque illius excellentiam testamur. Porro cultus, quo divinam excellentiam profitemur, *adoratio* sive cultus *latriae* vocatur. Hanc quidem vocem ambiguam esse, et obsequium hominibus etiam praestitum aliquando significare certissimum est. Sed ineptissimae omnino sunt grammaticales nugae, quas de varia huius vocis significatione movere solent recentiores quidam haeretici. Neque enim ex vi huius vocis sed ex infinita Dei excellentia desumitur supremus cultus Deo debitus; et quaecumque sit usitatae vocis ambiguitas, eam ita dirimit suprema Dei excellentia, ut cultus Deo debitus, eodem licet nomine expressus, ab alio quolibet cultu hominibus exhibito ex infinita Dei natura facile distinguatur. Hinc verbis ludunt haeretici, dum catholicis huius nominis usum obiiciunt. Ex ipso enim cultus obiecto et nominis et ipsius quoque ritus externi ambigua significatio statim evanescit.

ARTICVLVS II.

De virtutibus, quae ad hominum erga se ipsos officia spectant.

I.

Virtutum, quae ad nosmetipsos pertinent, omnium prima numerari debet *cognitio sui ipsius*: *nosce te ipsum*. Igitur cui animae notitia curae cordique est, singulas suas actiones actionumque finem diligenter debet expendere. Ita enim de actionum bonitate et malitia iudicium ferre poterit, perversorum adfectuum latebras explorare et detegere, atque eorumdem impetus reprimere. Neque hanc virtutem facile adquiret, qui tantummodo secum *habitat et colloquitur*, ut dicunt, aliorum omnino incuriosus. Ad hanc virtutem adquirendam multum iuvat, si nosmetipsos ex aliis cognoscere studeamus. Etenim ex aliorum exemplis nascitur virtutis aemulatio, facilius sentitur vitiorum turpitudo, atque alieno damno sapimus. Neque praesentes homines intueri satis est: utilissima esse potest praeteritorum temporum historia, quae gentium mores et consuetudines recenset, virtutumque et vitiorum exempla suppeditat. Quinam sit externum hominum status, qũibus mutationibus obnoxius esse possit, quibusnam fortunae casibus iactetur, experientia domestica historiarumque volumina abunde docent; atque hinc pro status externi varietate, quae necessariae maximeque utiles esse possint virtutes, discere licebit. Verum si

attendamus, quanta in nobismetipsis aliisque observandis diligentia opus sit; haud quaquam mirum videbitur, homines a sui ipsorum cognitione tam longe alienos esse; quamvis ad summum huius cognitionis gradum se pervenisse facilius credant, qui vix in limine consistunt. Illud vero sui ipsius studium a teneris annis inchoandum est. Quia autem pueri ea, quae in aliis vident, facile imitantur, plurimum utilitatis haberet, si a primis annis ad notitiam sui ex aliorum factis hauriendam edocerentur, et ad bonum, quod in aliis laudant, imitandum, malum vero, quod reprehendunt, fugiendum, mature adducerentur. Etenim licet in prima pueritia ratione destituatur imitatio, ubi tamen ad maturiorem aetatem pervenerint, imitationis rationes facilius docentur. Consultum autem in primis est; ut pueris, quamprimum certo vitae generi destinantur, exemplum viri in eo genere excellentis proponatur imitandum.

II. Ex adquisita sui ipsius notitia *prudentiae* regulas derivare licebit. Est autem *prudentia*: *habitus exsequendi, quid in quavis actione particulari sapienter seu conformiter legi decretum est*. Si nosmetipsos noscamus, si quid valeant vires, probe intelligamus, iam nostris facultatibus uti facilius licebit, pro data occasione obvia impedimenta declinabimus, atque adiumenta in nostrum usum honestumque finem convertemus. Ex his autem patet, ad prudentiae habitum magis quam ad notitiam sui ipsius experientiam esse necessariam. Licet enim quis mentis suae facultates ingeniique vires noverit, occurrunt tamen persaepe

inopinati casus, quos sola experientia longa atque difficilis praevidere potest. Hinc fit, ut iisdem positis ingenii mentisque facultatibus, maiori prudentia pollere soleant senes atque experti homines. Attamen quia in historiae monumentis referuntur plurima de hominum factis, quibus prudentia multum acui ac perfici potest; ideo accurata historiae tractatio experientiae vicem subit, et attenta historiae lectione breviori temporis spatio adquiritur prudentia, quae longiorem requireret experientiam. Porro ex prudentiae definitione manifestum est, in omnibus hominum actionibus certas esse prudentiae regulas, quae diuturnae experientiae fructus sunt. Has autem regulas qui optime novit, illasque in circumstantiis singularibus facili usu adhibet, hic prudentia pollet. At aliquem prudentiae habitu destitutum senties, si eum circumstantiis non praevisis turbari animadvertas. Contra autem, si quis circumstantias singulares tranquille circumspicit, et in colloquio cum aliis praesertim sibi ignotis caute sibimetipsi et aliis attendit, hunc prudentem colliges. Si autem ad negotii, quod quis meditatur, felicem exitum consultum sit, alios rei non esse conscios, taciturnitas prudentiae signum est. Ceterum maxime cavendum est, ne genuina atque sincera prudentiae notio corrumpatur, atque prudentiae loco habeatur fraus et simulatio, quas in rebus gerendis adhibere sibi gloriantur aliqui. Huius virtutis conditiones ipsa prudentiae definitio continet. Per prudentiam enim, quae *sapienter* decreta sunt, exsequimur; quare prudentiae individua comes est sa-

pientia. Haec autem definitur : *habitus*, *quo fines actionibus convenientes praescribimus*, *et rationes ad finem obtinendum aptiores eligimus*. Porro actionum nostrarum finis semper honestus sit oportet, ac proinde honesta rectaque esse debet via, qua ad finem tendimus; nihil ergo differt sapientia a prudentia, nisi quia exsequitur prudentia, quae sapientia decrevit. Itaque ad perficiendam sapientiam et prudentiam minime valent improborum hominum exempla, licet ad rectum finem obliquis viis citius aliquando perveniant; sed vir sapiens et prudens in omni re gerenda actionis finem finisque obtinendi media perpendere debet, et maturo iudicio deliberare, num actio sit libera, num licitus sit finis, ac tandem num licita sint media. Cavendum autem est, ne ex eventu de sapientia iudicium fiat. Fieri enim potest, ut propter impedimenta minime praevisa successu careat, quod sapienter decretum est. Deerit quidem prudentia, sed neque ex defectu prudentiae in aliquo casu de aliis quibuslibet casibus iudicandum est: qui enim in re aliqua inexpertus est, in alia expertissimus esse potest. Fatendum tamen est, hominem in aliquo casu imprudentem non omnino iniustam imprudentiae suae in aliis circumstantiis suspicionem iniicere. Et quidem vir sapiens et prudens omnes actionis circumstantias observare atque meditari debet, et ex iis similibusque exemplis operandi modum recta ratiocinatione concludere. Verum quia tot variae atque improvisae occurrere possunt conditiones, quas accurata ratiocinatione complecti non possumus, contingere fa-

cile potest, ut viri etiam sagacissimi prudentiam fallat eventus. At si infelix rerum susceptarum exitus saepius acciderit, iam non rerum difficultati sed imprudentiae merito tribuendus, atque is, qui in rebus gerendis audaciorem et infelicem sese persaepe praebuit, rei cuilibet gerendae ineptus facile iudicari potest, quum vel nimia confidentia vel ratiocinationis defectu saepe peccaverit. Porro haec vitia omnibus fere, saltem difficilioribus, sese immiscent negotiis.

III. Non solum in quocumque rerum gerendarum eventu, sed etiam in quolibet humanae vitae casu rebusque adversis *fortitudine* opus est. *Fortitudo* autem est: *virtus, qua in vitae periculis et miseriis secundum rectam rationem divinamque legem animum moderamur.* Fortitudini maxime locus est, si absque imminenti periculo nostris erga Deum, erga nosmetipsos atque erga alios officiis satisfacere non liceat. Constanti animo pericula subeunda sunt, atque etiam instantis mortis metu contra legem divinam peccare nefas. Ex fortitudine tamquam ex radice nascuntur duae virtutes praecipuae; et primum quidem *patientia*, qua res adversas aequo animo divinaeque voluntati submisso toleramus. Itaque si res fuerint adversae, in divina providentia quaerendum est solatium, atque humanae calamitates in salutarem usum convertendae. Cogitandum praeterea est, impatientiam non solum adversus divinam providentiam peccatum esse, sed etiam nihil aliud efficere, nisi ut adversitates nobis fiant duriores minusque tolerabiles; *quod autem factum est, nequit esse non factum.* Vtile in primis erit,

si in rebus secundis meditemur, quaenam adversitates nos manere possint: minus enim feriunt tela praevisa. Sed nullum est efficacius atque sanctius remedium quam propriae voluntatis *abnegatio* et perfecta cum divina voluntate conformatio. Ceterum patientia confundi non debet cum illa animi duritie, quae nulla re adversa aut propria aut aliena tangitur vel movetur, haec enim est inhumanitas ac immisericordia. Quaenam autem esse debeat animi nostri in rebus adversis adfectio, iam docuimus, ubi sermo fuit de malis physicis.

Si fortitudini in rebus bellicis locus sit, haec mutato nomine *magnanimitas* dicitur. Huic quidem virtuti laus maxima tribui debet, quum ad praeclare gesta patriae utilissima homines excitare soleat. At virtutis nomen non meretur, nisi ratione, iustitia, officio, bonique communis amore regatur. Neque virtutis titulo decorari potest furor bellicus, quo solius gloriae, ambitionis, stragisque ratione in medias hostium acies caeco impetu aliquando irruunt impavidi milites exercituumque duces. Itaque magnanimitatis virtutem ea solum constituunt incitamenta, quae ex patriae publicaeque salutis amore desumuntur. Verum virtutem hanc excitare maxime valet integra scelerisque pura conscientia: militi enim ad mortem ita comparato minus tremendum est belli periculum. Quod autem mediis in praeliis mortem imminentem imperterriti adspiciant nonnulli, quibus maxime formidandum est momentum illud unicuique tremendum, id tribuendum est armorum furori, gloriae bellicique honoris stimulo. Et

re quidem ipsa non desunt heroum, ut vocant, exempla, qui morti bellicae sese impavidi ultro offerentes, in ipso tamen mortis lecto ignavos atque pusillanimes sese praebuerunt; cuius quidem varietatis ratio ex dictis manifesta est.

IV. Nihil est, quod prudentiam et fortitudinem magis exstinguat quam immoderatus ciborum et voluptatum usus. Necessaria ergo est *temperantia* seu: *virtus, quae ciborum voluptatumque usum secundum rectam rationem divinamque legem moderatur.* Vt igitur temperantiae studeamus, legi divinae contrariam esse intemperantiam, primo praesertimque cogitandum est. Neque tamen illicita, immo cum divino praecepto coniuncta sunt temperantiae incitamenta alia, quae ex mentis corporisque rationibus desumi possunt. Etenim intemperantia mentis corporisque vires enervat; iubet autem lex naturalis, ac proinde et divina, ut mentis corporisque curam habeamus. Licet ergo viri temperantis primarius finis esse debeat divinae legis observantia; consultum tamen est, intemperantes homines valetudinis ratione ad temperantiae virtutem convertere. Iis itaque persuadendum est, intemperantiam esse morborum plurimorum causam. Neque est, quod reponere possint, homines quosdam, etsi minime temperanter vivant, ad seram senectutem pervenire; quum alios contra videamus temperantiae deditos, non modo morbis conflictari, verum etiam ante diem obire. Haec autem pervulgata intemperantium hominum obiectio facile refelletur, si moneamus, ob corporis habitum robustiorem vi-

ros intemperantes ad eam pervenire aetatem, quae multis, etsi temperanter vivant, negatur. Pro certo tamen habendum, ad provectiorem senectutem perventurum esse hominem intemperantem, nisi intemperantiae, ut ita dicam, gladio sibi mortem inferret. Quod ut manifestum fiat, non inutile erit, si longaeva hominum temperantium aetas, contra autem brevis et misera intemperantium vita percurratur. In casibus singularibus dantur quoque alia ad temperantiam incitamenta ex hominum externo statu repetenda. In homine voluptuoso comminari opportunum erit bonorum dilapidationem, senectutis egenae periculum, defutura ad liberorum educationem adiumenta. Haec quidem honestissima erunt temperantiae adminicula. Sed intemperantes homines ad sanctius consilium ob nobiliorem virtutis divinaeque legis amorem adducendi sunt. Porro temperantiae virtus non solum prohibet immoderatum voluptatis usum, sed illicitae voluptatis usum quemlibet omnino interdicit. Itaque temperantiae nomine continetur quoque *castitas*, quae est temperantia ab omni actu libidinoso. Quum autem sobolis procreandae gratia institutum sit coniugium, omnis actus sensitivus, qui ad meram voluptatem et libidinem refertur, castitati contrarius est, atque iuri naturali adversatur. Verum hoc argumentum fusius tractare non licet. Satis sit observare, contra castitatem non solum libidinoso actu peccari, sed etiam verbis, cogitatione et voluptate qualibet, quae libidinem excitare potest. Ad castitatis virtutem promovendam maxime valebit, si *momen-*

taneum illud, quod delectat, conferamus cum supplicio, quod in aeternum excruciat.

V. Tres virtutes hactenus enumeravimus, quae dici solent *cardinales*, eo quod aliae ab his dimanent. Inter virtutes illas quarta adiungitur *iustitia*, quae est: *virtus dirigens sui ipsius et aliorum amorem secundum sapientiam*. Quoniam autem sapientis est omnes actiones dirigere ad sui aliorumque perfectionem, et ad Dei gloriam tamquam ad finem ultimum, iustus ergo ita sui ipsius aliorumque amorem moderatur, ut legi divinae conformiter agat, ac proinde etiam actiones non modo ad sui sed etiam ad aliorum commodum et utilitatem referat. Porro amor sui et aliorum praescribit, ut iustus pacta fideliter servet, ut alios ad paciscendum non inducat sive metu sive dolo, ut rem alienam non appetat, ut cum alterius detrimento rem familiarem non augeat, et in contractibus alteri damnum non inferat. Haec iustitiae species, quae in contractibus valere debet, iustitia *commutativa* ab Aristotele appellatur. At iustitiae *universalis* nomen habet virtus, quae actiones nostras ita dirigit, ut neque in alios simus iniurii, nec quidquam agamus nostri vel alterius gratia, quod cum damno tertii coniunctum sit. Sed haec iustitia pertinet ad virtutes ex nostris erga alios officiis derivandas.

ARTICVLVS III.

De virtutibus, quae ad nostra erga alios officia spectant.

I.

Ex universali omnium hominum amore derivantur virtutes omnes, quae ad alios referuntur. Alios homines tamquam nosmetipsos amare iubemur, ipsos etiam inimicos, huiusque amoris universalis officia iam demonstravimus. Optanda quidem sunt magis quam speranda haec aurea saecula, in quibus homines amice et fraterne vivant sine ambitionis invidiaeque tormentis. Quoniam autem amor oritur, si in altero perfectionem deprehendimus; ad amorem universalem proderit, si in aliis hominibus ad ea attendamus, quae laudem merentur, atque ea benigne interpretemur, quae reprehensione digna videntur. Praeter amorem universalem, quo omnes homines sese diligere debent, inter duos pluresve homines vigere potest amor mutuus reciprocis officiis coniunctus; hic autem amor *amicitia* proprie dicitur. Sunt autem bona omnia, quae amicitiam parere possunt, tria omnino, *iucundum, utile*, et *honestum*, ut observat Aristoteles. Porro *iucundi* nomine intelligi debent sincerae amoris deliciae, quae in virtute consistunt. Neque *utilis* nomine significari potest proprii commodi et lucri cupiditas; haec enim foret sui ipsius non aliorum amor. Genuinam honesti atque utilis definitionem iam antea explicavimus. Ce-

terum quum in amici perfectionibus posita sit amicitiae sinceritas atque diuturnitas, temere eligendi non sunt amici; atque magnopere cavendum est, ne lubricum sit et parum stabile amicitiae fundamentum. Porro quamvis amicitia in mutua perfectione fundata esse debeat, quia tamen in multis peccamus omnes, non statim ob levem causam abrumpendum est amicitiae vinculum: *demus veniam, petamusque vicissim.*

II. Ex universali hominum amore profluit *mansuetudo*, quae est: *virtus omnem erga alios offensionem removens.* Itaque vir mansuetus neminem ne inimicum quidem laedit, atque ad ignoscendum facilis est et propensus, etiamsi ipse offensionem aliquam patiatur. Nemini igitur aliquam molestiam creabit, nisi ad damnum avertendum et emendationis causa, a durioribus remediis abhorrens, ubi leniora sufficiunt. Porro ut mansuetudinis habitum adquiramus, cogitandum est, saepius contingere, ut alios vel ex praecipitantia vel ex odio offendamus; quare ad condonandum nos faciles esse debemus. Mansuetudinis virtus cum *veritate* atque *taciturnitate* coniungitur. Mendaciis scilicet atque calumniis aliquem lacessere inhumanum est, atque ea etiam vera propalare, quae nostris erga alios officiis contraria sunt. Magna mendacii poena est, contra autem veritatis et taciturnitatis magnum praemium. Mentiendi et calumniandi habitus hominem nullius conscientiae prodit, atque vitii huius turpitudinem mendacemque hominem abhorrent, quotquot honestatem amant. Quoniam tamen plurimi hoc vitio conta-

minantur ; si de aliis narrantur aliqua honestati adversa , suspensi iudicio esse debemus , et quae de aliis referuntur , quantum fieri potest , in meliorem partem interpretari. At contra quum taciturnitas caveat , ne intempestive proferantur, quae nostra erga alios officia reticeri praecipiunt ; magnum taciturnitatis praemium est , quod inimicitiae nullam det occasionem , sed plurimorum amicitiam conciliet.

III. Cum universali hominum amore coniuncta est *liberalitas* , quae est : *virtus hominum actiones dirigens circa opes gratis in alterum conferendas. Eleemosynae* appellantur , quae egentibus ad vitae necessitatem gratis erogantur. Confundi autem non debet liberalitatis virtus cum vitio , quod *prodigalitas* appellatur. Qui opes pecuniasque erogat , profusionem hanc minime poscentibus nostris in Deum , in nosmetipsos , in alios officiis, is *prodigus* dicitur. Itaque quum nostra officia postulent , ut in nostram aliorumque utilitatem fortunae bona convertamus , si aliquis opes profuderit magis quam exigit nostra aliorumque utilitas , neglecta praesertim temporis futuri necessitate ; is *prodigus* haberi debet. Ex liberalitatis definitione patet , oblata occasione salvisque in Deum , in nosmetipsos et in alios officiis , opes parari posse ; eas tamen propter se appetendas non esse , sed ob nostram aliorumque hominum utilitatem et ad liberalitatis virtutem exercendam. Quia autem liberalitas virtus est , qui oblatam iustamque occasionem elabi patitur ad parandas opes , quibus se ipsum aliosque sublevare

possit, is incuriae reus est. Haec tamen generatim dicta sunt et pro universa hominum communitate; neque enim de parandis opibus sollicitos esse licet religiosis viris, qui sua pauperium sorte contenti vivere debent, sacrisque ministeriis addicti divitiarum curam abiicere. Sed plurima, quae privatis hominibus pro status sui conditione licita non sunt, universae societati necessaria esse saepe monuimus. Liberalitatis gradus insignis *magnificentia* dicitur, quae confundi non debet cum *luxu*, qui est insignis *prodigalitas*; ac proinde numquam licitus esse potest, nisi in significatione minus propria usurpetur. Sed de fictitia luxus utilitate iam antea quaestionem habuimus.

IV. Mansuetudini adfinis est *humilitas*, quae est: *virtus, qua ob bona sive animi sive corporis sive fortunae supra alios minime nos efferimus.* Neque tamen humilitati repugnat, si quis agnoscit, se in aliqua virtute aut intellectuali aut morali altero praestantiorem esse. Etenim quum ad sui ipsius cognitionem unusquisque eniti debeat; notitia sui ipsius, quum sit virtus, humilitati, quae etiam virtus est, contraria esse nequit. Verum quaecumque sit nostra perfectio, nihil est, cur gloriemur: *¿ quid habes, quod non accepisti?* Humilem de nobismetipsis opinionem concipiemus, si attendamus virtutum, quibus nos praeditos iactamus, infimum esse gradum, plurimis imperfectionibus nos laborare, in virtutum adquisitione gratias esse Deo referendas. Quod autem spectat ad virtutes intellectuales, observandum est, eas nullas fere esse, si cum infinita rerum cognoscendarum copia confe-

rantur ; atque hunc doctiorem esse fatebitur , *qui scit , se nihil scire*. Tandem si caduca esse cogitemus fortunae bona , iisque nullatenus fidendum , et virtutem alio quolibet bono longe excellentiorem esse ; si oculos defigamus in multos tenuiores fortunae homines, qui virtutibus moralibus atque intellectualibus nobis sunt longe ditiores ; ad humilitatis virtutem nos deducent tam religiosae cogitationes. Conceptam de generis splendore conditionisque nobilitate superbiam facile reprimemus, si communem *ex nihilo* omnium hominum originem meditemur : en commune humani generis stemma : *vacuum* scilicet atque *nihilum*. His meditationibus adsueti homines non solum humilitatis virtutem adquirent, sed *modestiam* quoque, seu *virtutem, quae actiones nostras secundum rectam rationem divinamque legem circa honores dirigit*. Itàque humilis atque modestus homo honores minime appetit , iis tamen sese dignum praestat, suisque actionibus probat. Modestiam colet atque maxime amabit, qui diligenter perpenderit, quam turbulentis animi adfectibus misere torqueantur , qui honores avide appetunt ; nunc enim flagrant odio adversus eos , qui honorem ipsis deferre renuunt: nunc dolore corripiuntur , quod honorem iis quaesiverint artibus , quibus eum consequi non potuerint ; modo anguntur metu ob honorem quaesitum forte non obtinendum , vel obtentum deinde amittendum ; modo invidia contabescunt ob honores aliis delatos. ¿ Ecquis tot tantaque animi tormenta attendens , hominis ambitiosi vitam non iudicabit omnium infelicissimam? Contra autem vir

modestus honores quidem promereri conabitur, de iis tamen consequendis haud anxie sollicitus; atque ad eos evectus, meditabitur non dignitati sed virtuti sincerum cultum exhiberi. Nec facile credet encomiis, quae sunt vanissimi sine mente soni, nisi facta vocibus respondeant. Itaque actiones laude dignas patrare studebit: neque de aura populari multum laborabit, serio cogitans in laudandis aliis maximam hominum partem nonnisi aliorum *echo* esse, et sese habere veluti psittacos, qui haec, quae non intelligunt, verba recitant. Vir modestus hoc inanissimo elogiorum fumo minime pascitur; et nullum laudibus statuit pretium, nisi ab animo sincero atque intelligente proficiscantur. Porro in praecedentibus articulis consideravimus tantum virtutes *philosophicas* seu *naturales*, ubi scilicet actiones per solam honestatem et turpitudinem intrinsecam determinantur. Ad theologiam moralem pertinet tractare de virtutibus *christianis in ordine supernaturali*, *relate* scilicet *ad gratiam Christi et ad vitam aeternam*.

CAPVT II.

De vitiis.

ARTICVLVS I.

De vitiis, quae nostris erga Deum officiis opponuntur.

I.

Virtuti religionis seu nostris erga Deum officii

adversantur errores omnes, quos theologiae naturali contrarios in metaphysica valide impugnavimus. Quare his erroribus praetermissis, de superstitionis vitio, religionis virtuti opposito, dicere satis erit. Neque tamen omittemus improborum quorumdam hominum impietatem, qui sanctiores religionis ritus velut superstitiosos traducunt. *Superstitio* definitur: *veri aut falsi numinis cultus vitiosus atque inordinatus*. Hinc patet, duplicem esse superstitionis generatim consideratae speciem. Prima est falsi numinis cultus. De hac autem superstitione satis fuse diximus in theologia naturali. Altera autem est vitiosus veri numinis cultus, atque haec superstitio vitia continet plurima seorsum distinguenda. Cultus externus cum interno semper coniungi debet, alioquin in meram superstitionem degenerat. Superstitiosus ergo est cultus ille, qui in ritu mere externo consistit, et ad Deum non refertur. Itaque superstitiosi sunt, qui rebus creatis vim tribuunt et efficaciam, quae soli Deo competit. Talis autem cultus stoliditati magis quam superstitioni ut plurimum referendus. Hoc cultu peccant ineptissimi homines, qui in religiosis quibusdam rebus totam fiduciam ita collocant, ut de Deo beneficiorum omnium auctore nihil cogitent. Pius quidem et religiosus est orationum, sacrarum imaginum, aliorumque id genus rituum usus, sed ad Deum tamquam ad ultimum finem dirigendus. Superstitioso etiam ritu Deum colunt, seu melius dicam, offendunt, qui Deum suis perversis adfectibus servire volunt, eumque immoderata auri, bonorum, aliorumque id genus cupiditate invo-

cant. Sed superstitionis multo magis rei sunt, qu ad suas cupiditates rebus sacris abutuntur, et sanctiora religionis sacramenta sacrilego usu profanare non verentur. Crassa superstitione laborant, qui erroneam de providentia divina notionem sibi effingentes, futuros rerum eventus in siderum adspectibus, somniis, fortuitisque casibus insana credulitate quaerunt atque invocant. Itaque inter superstitiones reiiciendae sunt *divinationes* omnes, quibus referta est *astrologia*, ut vocant, *iudiciaria*, quasi Deus occulto astrorum influxu rebus liberis atque contingentibus provideat. Longius esset enarrare, quam crassa superstitione apud cultissimas quoque gentes erratum sit. Cultuum foeditatem atque barbariem humanae naturae ignominiosam in theologia naturali descripsimus, atque ex tanta errorum varietate revelationis iudicisque *infallibilis*, ecclesiae scilicet, necessitatem demonstravimus. Quare si cultus divinus his muniatur conditionibus, nempe ecclesiae auctoritate et sincera pietate, iam nullus est locus dicteriis, quibus religionis ritus lacessere et calumniari non dubitant perversissimi homines. Illud ergo *pastoribus operariisque evangelicis* officium incumbit, ut religionis sanctitatem cultusque p[illegible]itatem rudes homines doceant, atque ita impii [illegible]minibus omnem calumniae occasionem eripiant.

II. Fiduciam in Deo, quam inter virtutes secundo loco numeravimus, non agnoscunt superstitiosi, vel saltem de hac virtute erroneam sibi efformant opiniouem, quum in Deo spem omnem non collocent. Contra hanc virtutem ii etiam gra-

viter peccant, qui tantum sibi metuunt a iustitia divina, ut de salute sua aeterna desperent. Porro quum Deus sit infinite perfectus, ac proinde malum infinito odio prosequatur, a metu et desperatione non liberabitur, qui in hoc miserrimo statu iacet, nisi vocatis in auxilium misericordiae divinae mysteriis, quae docet christiana religio; atque hinc elucet religionis christianae praestantia atque necessitas. A fiduciae virtute longe alieni sunt ii, qui in rebus adversis animum despondent, et ob miserias, quibus adfliguntur, divinam providentiam accusant, et impie reprehendunt. Stultissima omnium desperatio eorum est, qui humanae vitae calamitatibus taedioque oppressi violentas sibi manus inferunt, et huius vitae miserias contra divinae providentiae ordinem declinare somniantes, aeternas poenas sibi accelerant. Stultissimos certe sese praebuerunt pseudo philosophi, qui hanc inhumanissimam actionem magnanimitatis titulo cohonestare non dubitarunt. *Maior animus merito dicendus, qui vitam aerumnosam magis ferre potest quam fugere*, inquit S. Augustinus *lib. I. de civit. Dei*,

Rebus in augustis facile est contemnere vitam,
Fortiter ille facit, qui miser esse potest
ut canit Martial.

Stultissimam ergo magnanimitatis notionem tradiderunt Empedocles, Crysippus, Zeno, Cato cet. qui *suicidium* velut magni animi signum proponunt. Mirum est sane a scriptoribus quibusdam magnifice laudari tamquam robustioris animi exem-

plum, quod de Arria Paeti coniuge narratur. Haec quum videret Paetum ab imperatoris Claudii militibus, profligato Scriboniano, navi captivum abduci, nihil non tentavit, ut in navim cum Paeto descenderet; quod quum obtinere non potuisset, ipsa sola in cymba sese maris fluctibus commisit, et Romam usque ad coniugem perrexit. Verum quum nulla libertatis Paeto restituendae spes adfulgeret, ipsa maritum ad mortem excitavit proprio exemplo, sibi ipsi lethale vulnus inflixit immisso in pectus pugione, quem deinde cruentum extrahens, maritoque demonstrans, exanimis haec ultima protulit verba: *Paete non dolet.* Crudelissimum illud factum ita commendat Plin. *epist.* 16.: *praeclarum illud ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem ac pene divinam.* ¡ Oh miseram magnorum etiam hominum caecitatem atque insaniam¡ Haec autem praetermittere nolui, ut nostros auditores praemunirem adversus scriptores plurimos, qui ignea phantasia incalescentes et *fanatismo* abrepti, similia gesta extollere non dubitant. Ceterum *suicidii* crimen legi naturali et divinae contrarium esse, ipsumque atheismum redolere iam demonstravimus.

III. Divini amoris virtuti opponitur *amor proprius*, seu perversus ille sui ipsius amor, quo nosmetipsos unice diligimus, omniaque nostra desideria non ad Deum sed ad nosmetipsos referimus. Talis amor est *idololatriae* species quaedam, qua nobis litamus, et nos sicut dii nobis sumus. Omnia bona ad Deum tamquam ad ultimum fi-

nem referenda : inanis est etiam ipsa virtus, nisi ad Deum dirigatur. Brutus, qui sapientiam se profiteri gloriabatur, eam in virtute quaesiverat; at quum virtutem ad Deum non referret, virtutis larvam pro ipsa virtute usurpavit, et *spiritualis* veluti *idololatriae* reus moriens fateri et exclamare non dubitavit : ¡*Oh virtus! agnosco, te miserum esse phantasma*. Divino amori omnino adversatur perversissima cupiditas illa, qua hominum pectora divino amore vacua res terrenas avide appetunt, in iisque conquiescunt. Verum huic virtuti, quae omnium basis est, nihil magis opponitur quam horrendum illud crimen, quo divinum nomen profanatur, quodque *blasphemia* dicitur. Exsecrandum scelus illud divinae maiestatis odium continet, cuius quidem criminis immanitatem leges civiles severis iustisque poenis semper castigarunt. Huius sceleris reos morte damnabant iudaei : *qui blasphemaverit nomen Domini, morte morietur*: *Levit. cap. 24. v. 16*. Nefando huius legis abusu mortis sententiam in Christum Dominum pronuntiarunt iudaei, *Matth. 26. v. 65.*: *blasphemavit, ¿quid ahuc egemus testibus? Ecce nunc audistis blasphemiam : ¿quid vobis videtur? at illi respondentes dixerunt : reus est mortis*. Tanti facinoris atrocitatem publicis suppliciis damnant omnes religiosi principes.

ARTICVLVS II.

De vitiis, quae erga nosmetipsos officiis opponuntur.

I.

Notitiae sui ipsius opponitur utilissimi huius studii negligentia, ex qua derivat magna vitiorum turba. Qui sui ipsius studium negligit, nec se ipsum nec alios noscit. Hinc se ipsum supra alios tumidus efferre non dubitat: se honore dignum existimat: insatiabili honorum cupiditate flagrat; quare *superbus* est, *arrogans* et *ambitiosus*. Haec autem vitia legi naturali prohibita esse, ex primariis hominum erga se ipsos et erga alios officiis manifestum est. Et quidem quum nobismetipsis studere, nosque cognoscere, quantum in nobis est, teneamur; imperfectiones nostras nosse debemus, easque cum aliorum perfectionibus conferre; hinc nostra reprimitur superbia, atque bona de aliis opinio augetur. Si vero nobis clare perspecta sit nostra perfectio, aliorumque imperfectio certo innotescat, nihil tamen est, quod inde nos supra alios superbe extollamus; quum alios velut nosmetipsos amare debeamus, Deique donum sit quidquid boni nobis inest. At homo arrogans se ipsum minime noscit, sese existimat honore dignum, quo indignus omnino est; vitium ergo est notitiae sui ipsius et modestiae oppositum. Hoc arrogantiae vitio peccant illi, qui emendicatis elogiis, quae non merentur, superbiunt. Ex sui ipsius ignorantia fluit

etiam *ambitio*, quae est insatiabilis honorum cupiditas. Si quis enim se ipsum non noverit, honoribus, ad quos ineptus est, sese dignissimum amore proprio praesumit, atque hinc augetur ambitio. Differt tamen ambitio ab arrogantia. Etenim qui arrogans est, honores, quibus indignus est, sibi arrogat. At vir ambitiosus honores, quos sustinere potest, aliquando appetit: sed eos velut actionum omnium finem ultimum sibi proponit atque intendit. Illud ergo discrimen est inter arrogantiam et ambitionem, quod arrogans honoribus semper sit ineptus, non autem ambitiosus. Patet tamen, ambitionis vitium sui ipsius ignorantia plurimum amplificari. Ceterum diversissima sunt ambitionis obiecta, alii enim dignitates, alii divitias, nonnulli auctoritatem, nominis splendorem alii, quidam scientiarum celebritatem consectantur. Verum quamvis ambitioni referenda sint multa praeclare gesta, radix tamen mala est atque corrupta. Quum enim horum omnium bonorum immoderata sit cupiditas, eaque tamquam ultimus finis appetantur, manifestum est, vitium esse ambitionem; quidquid eam tamquam societati persaepe utilem, et praeclare gestorum originem commendent pseudo-politici.

II. Ex sui ipsius inscitia nascitur *imprudentia* atque *temeritas*. Qui enim semetipsum nescit, suas imperfectiones ignorat, et quid ferre valeant ingenii vires. Hinc fit, ut persaepe iis sese obtrudat gerendis negotiis, ad quae minime idoneus est. Prae ingenii imbecillitate, cuius sibi conscius non est, rerum circumstantias, quantum oportet, cognoscere, obstacula praevidere, media ad finem

adsequendum eligere non potest. Hinc audacter et temere res quascumque difficiliores facile adgreditur. Quamvis autem aliquando *audaces fortuna iuvet*, sese tamen ut plurimum expertis viris ridendos praebent. Ex eodem fonte oriuntur *praecipitantia, inconsideratio*, mentis *inconstantia*. Vir imprudens rerum circumstantias non novit, eas tamen nosse sibi facile confidit: hinc iudicii praecipitantia atque inconsideratio. Quia vero a proposito fine se aberrare infelici exitu experitur, hinc sententiam mutare cogitur, et pro mentis volubilitate *rotunda quadratis mutat et quadrata rotundis*. Ex his autem patet, quam perniciosum sit vitium illud non solum viro imprudenti, sed etiam societati; atque eo gravius peccatum reputari debet, quo graviora sunt negotia, in quibus imprudentia ac temeritate peccatur.

III. Fortitudini, quae est altera erga nosmetipsos virtus, opponitur animi *imbecillitas* atque *ignavia*. Hoc vitio peccant, qui in suis officiis perfunctorie obeundis laborem periculumque detrectant. Non sine gravi populorum sibi commissorum damno, saeviente persecutione, fugiunt *pastores* atque *operarii evangelici*, si imminentem praevideant fidei iacturam, et praesens urgeat consiliorum atque hortationum necessitas. Ignaviae rei sunt otiosi homines, qui mentis suae facultates perficere, virtutesque intellectuales adquirere negligunt. Longius esset plurimas huius vitii species enumerare. Sed contra fortitudinis virtutem graviter peccant, qui in rebus adversis abiecto sunt animo, et vitae huius calamitates impatienter to-

lerant. Homines ignavi levissima periculi umbra ab officio retrahuntur, animo vilescunt, delicata atque effeminata vivendi ratione enervantur ingenii vires. Itaque officiorum amore ad fortitudinem excitari debent ignavi homines. Si autem satis non sit officii ratio, vir ignavus atque timidus in ea, quae horret pericula, adducendus, quibus feliciter superatis, lento hoc remedio a difficiliori vitio liberabitur, atque tandem aliquem fortitudinis gradum adquiret. Ceterum patet, ignaviae vitium in omnia hominum officia irrepere posse; ac proinde et eo gravius esse peccatum, quo graviora sunt, quae ignaviter ommittuntur officia.

IV. Temperantiae opponitur *intemperantia* in cibi, potus et voluptatum usu. Quum in capiendo cibo ac potu sanitatis rationem babere debeamus, patet, non *quantitate* dumaxat, sed etiam *qualitate* peccari posse. Quare si ad merum palati oblectamentum aliquis cibo potuique indulgeat, aut isti valetudini noceant; is intemperantiae vitio peccat. Multo magis autem reus est, si vini intemperantia mentis exercitium turbaverit, et ad eum pervenerit gradum, qui *ebrietas* dicitur. Etenim quum pereat ratio, pars humanae naturae nobilior donumque praestantissimum, nulla dubitatio esse potest, quin ebrietatis peccatum sit gravissimum. Et re quidem ipsa interrupto atque suspenso animae exercitio, iam sapienti actionum nostrarum directioni nullus est locus, nullum est voluntatis imperium. Hinc iurgia, discordiae, loquacitas; hinc ea, quae arcana occultari debent, palam revelat vir intemperans, quem deinde ea pro-

palasse poenitet: hinc omnia fere malorum genera, quibus postero die excruciatur horum memor. Tot pericula intemperantibus hominibus in memoriam revocentur, et a turpissimo ebrietatis vitio arceantur. Intemperantiam ciborum appellat Horatius *ingratam ingluviem.* Hanc eodem modo definivit Callimachus, haeeque addidit verba: *evanuit quidquid ventri commissi, at mentis cibum servavi.* Magnitudinis suae pondere oppressi fuere romani, postquam *curiorum* et *fabriciorum* frugalitati successit *catiorum* atque *opiciorum* intemperantia. Tantae erant ciborum deliciae, ut Apicius quidam a Plinio appellatus *nepotum omnium altissimus gurges*, ad coquinariae artis subtilitatem perficiendam plusquam quadragies centum millia nummorum profudisse legatur. Ita doctum atque eruditum erat quorumdam hominum palatum, ut ex solo sapore intelligerent, an pisces aquae inter duos pontes vel prope Tiberis ostium fluenti innataverint. Omnibus notissimae sunt Antioqui Epiphanis, Vitellii, Heliogabali solutissimae ciborum deliciae. Nemo nescit subtilissimam apud sibaritas antiquos victus molitiem, quae eo usque creverat, ut piscis cuiusdam rarioris atque exquisiti piscatoribus omnem ab oneribus publicis immunitatem indulgerent. Sed nemo ignorat turpissima atque tristissima huius vitii consectaria. Temperantiae documenta reliquit Homerus, qui heroum suorum mensas vulgaribus dumtaxat cibis condivit. De Alexandro refert Plutarchus, reiectum ab eo atque fastidiose dimissum fuisse oblatum elegantem ciborum apparatum; dixitque Ale-

xander, se a Leonida morum praeceptore peritissimos coquos accepisse, et ab eo didicisse hoc in prandio conciliandi ciborum appetitus praeceptum, nempe mane surgendo, corpus exercitiis defatigando, et tandem non defuturum in coena appetitum, si in prandio parcus fuerit et sobrius. Homini delicatulo si mane porrigas panem, ipsum fastidiose repellet; at si sero exhibeas: *panem illum tenerum etsi siligineum fames ipsi reddet.* Haec quidem narrationis causa dicta sint, ex quibus concludere licet, ciborum elegantiam, quam velut summum bonum tanti faciunt intemperantes homines, et corporis valetudini, et societati, atque etiam moribus perniciosissimam esse. Fortunatissimam longissimamque persarum et chaldaeorum senectutem in memoriam revocemus, eos frugalissimo victu, hordeaceo pane et purissima fontium aqua usos fuisse inveniemus. Inutile est et fere semper noxium, quidquid ultra naturam est, immo nec ipsi naturae, quod licitum est, concedere debemus; satius est licitos limites non attingere, quam illos excedere. Quod spectat ad alteram intemperantiae speciem, quae est morum *lascivia* atque *luxuries*, ab hoc vitio, de quo iam satis diximus, fusius tractando abstinendum atque temperandum nobis esse existimamus. Superessent iam recensenda vitia iustitiae virtuti opposita; sed quum ad nostra erga alios magis quam erga nosmetipsos officia referantur, ea in sequenti articulo commodius tractabuntur.

ARTICVLVS III.

De vitiis, quae nostris erga alios officiis opponuntur.

I.

Amori proximi adversatur, quidquid erga alios odii et vindictae stimulo peccatur. De odii et vindictae crimine iam antea sermonem habuimus. Illud autem crimen vel corporis vel fortunae bona, aut etiam honorem famamque adgreditur. De corporis offensione illatoque in bonis fortunae detrimento, quantum satis est, antea diximus. Sed exsecranda est, et tamen frequentissima alienae famae offensio, qua nempe alteri, licet innocenti, criminis alicuius ignominia adfingitur. Hanc turpissimam famae honorisque detractionem iuri naturali contrariam esse patet, quum odio proximi lege naturali prohibito ipsum quoque mendacium legi naturali adversum adiungat. Criminis huius periculum poenarum severitate avertere conati sunt sapientissimi legislatores. Antiqua ecclesiae disciplina in ipso dumtaxat mortis articulo huius vitii reis veniam et sacramentorum communionem concedebat. Concilium lateranense eiusdem criminis convictos viros a sacro ministerio arcendos esse decrevit. Summus pontifex Adrianus famosi alicuius libelli auctorem, si criminationem probare non posset, flagelli poena damnavit: *flagelletur*. Vitium illud societati perniciosissimum refugiet, qui malum etiam verum de aliis dicere verebitur. Tale

autem peccatum, quo nempe fama proximi malo etiam vero adspergitur atque laeditur, *malediscentia* appellari solet. Et re quidem ipsa lex quae apud veteres romanos mutuam civium accusationem permittebat, et publicae privataeque saluti utilissima falso credebatur, puris putisque calumniis sub imperatoribus occasionem praebuit; immo Sylla dictator exemplo suo non solum hanc exsecrandam inhumanitatem approbavit, sed praemiis quoque fovendam esse docuit. Ii quidem perniciosi homines divinis suppliciis puniuntur. Sed postulat quoque imperiorum salus et tranquillitas, ut humanis poenis plectantur.

II. Calumniae improbitas ex invidia ut plurimum nascitur. Invidiae autem vitium, quo alienis bonis sive mentis sive fortunae quis invidet, odiosissimum est, ipsique etiam, qui hoc vitio laborat, suum est tormentum:

Invidia siculi non invenere tyranni
Tormentum maius ....

Perniciosissimum hoc vitium caute declinabit, quisquis funestissimos illius effectus meditabitur. Etenim virtus, quae viris honestis iucundissima est, praeclarae aliorum hominum dotes, quae hominibus probis admirationem et voluptatem excitant, virum invidum misere excruciant. Animus invidiae veneno corruptus honestissimos quosque viros levioribus naevis maculare, naevosque illos verbis augere perpetuo sollicitus est. Tristissimos invidiae effectus nemo negabit, in iis praesertim viris, qui ad dignitates publicaque munera evecti, velut aemulos atque inimicos fastidiunt illustres alios ho-

mines, quorum consiliis iuvari maxime possent. Imitandum sapientiae exemplum reliquit Agesilaus, qui Lysandrum in amicorum numero primum scripsisse legitur. Reipublicae pernicies atque detrimentum est invidia. Dum athenienses in praestantiores viros nulla flagrarunt invidia, immo iis libenter paruere, inter tot tantasque urbes totque potentissimos tyrannos sese liberos salvosque servarunt, atque etiam multas Graeciae urbes in libertatem restituerunt. Verum introducto invidia, monstro, iam mutuis odiis sese lacerarunt cives, atque ex civium discordiis nata est reipublicae ruina. Deterius perniciosiusque malum fit invidia si odium adiungatur. Duo vitia illa sese mutuo confirmant, viresque sibi praestant, et vix a se invicem discernuntur. Odium personam adgreditur, invidia autem virtuti praeclarisque dotibus vel fortunae bonis mordaci dente adhaerescit. At quantumvis perniciosissimi sint invidiae effectus, ad placandam invidiam deseri non debet virtus, officiumque suum minime negligendum. Improborum hominum invidia non obscuratur virtus, immo splendescit magis, et vilescunt invidi homines. Hinc Temistocles dicere solebat, se eam sortem nequaquam invidere, quae nullam movet invidiam; et dicebat Cicero, invidiam virtute adquisitam summam esse gloriam.

III. Nostris erga alios officiis opponitur *avaritiae* vitium, quod est, *inordinatus divitiarum appetitus officiis erga Deum, erga alios et erga nosmetipsos adversus.* Si avaritia hominem parcum atque illiberalem ita reddiderit, ut sui ipsius alio-

rumque necessitatem non curet, suis erga se ipsum, erga alios, ac proinde et erga Deum officiis deest. Hinc intelligitur quid sit avaritia. Neque enim avaritia dici debet immoderatus quilibet divitiarum appetitus. Non desunt homines, quos sollicitat *auri sacra fames*, ut pecuniam profundant, luxuque et magnificentia gloriam quaerant; tales autem homines inter avaros non recensentur. Verum avari hominis illud est vitium, ut pecuniae usum pervertat, illudque bonum esse sibi persuadeat, quod ad bonum sibi aliisque conferendum dumtaxat valet. Ille ergo est avari hominis error, ut de futuris necessitatibus nimium sit sollicitus, eumque ludat praesentis pecuniae voluptas. Avaritiae diversissimi sunt atque omnino contrarii effectus. Avari quidam praesentia certaque bona remotae atque incertae spei sacrificare non dubitant; alii autem praesens leviorisque momenti bonum maioribus certoque futuris bonis anteponunt. Ex his patet, avaritiam ex vitiis plurimis tamquam ex mala radice pullulare. Ambitio avaros reddit eos homines, qui ex opibus valorem hominibus statuunt; quum enim maximi fieri eos videant, qui opibus circumfluunt, contra autem contemni eos, qui iisdem destituuntur; hinc divitias immoderato appetitu consectantur ambitiosi homines. Ex luxu atque *prodigalitate* nasci etiam potest avaritia. Qui luxum amat, eum opibus abundare necessum est ad explenda animi desideria. Immoderatus quoque voluptatis amor in causa esse potest, ut avaritiae sese dedat, qui sorte sua contentus non est; voluptuoso enim homini

voluptat's pabulum sunt nummi. Tandem avaritia in *sorditiem*, ut vocant, degenerat, si ex nimia de futuro rerum nostrarum eventu sollicitudine originem habeat. Talis enim avarus inopiam perpetuo metuens, opes congerit, necessariisque sumtibus parcens, huius, quam timet, miseriae sibi ipsi auctor est atque artifex. Inde autem pro causarum varietate varia colliguntur avaritiae remedia. Homo ambitiosus honoris veritatem virtutisque sinceritatem doceri debet. Avaro luxus amico *graphyce* delineari debet luxus vanitas, et damna inde oritura repraesentare iuvat. Si avarus fuerit voluptuosus, oppugnanda est voluptas. Rationes ad persuadendum appositas suppeditabit genuïna felicitatis atque infelicitatis notio. Tandem si avarus fuerit *sordidus*, sua erga se ipsum atque erga alios officia docendus est.

IV. Hactenus virtutis vitiique notionem tradidimus, quantum philosophis facere licet. Verum si philosophiae moralis principia, multiplices hominum errores atque ingeniorum varietatem consideremus, facile patebit, ethices praecepta ex alio puriori atque communi fonte haurienda esse. Re quidem vera morum doctrinam ex ipso philosophiae gremio eruere utilissimum est. Ad rationis et conscientiae dictamen saepe nos revocat s. scriptura. Verum quamvis morum principia rationi luminique naturali contraria esse non possint, evidens tamen est, ipsaque experientia demonstratum, celeberrimos gentum philosophos evangelicae moralis face destitutos, caecutiisse, et pro adfectuum varietate virtutum loco diversa crimina potuisse.

At etiamsi concederetur, quod tamen tristis experientia falsum ostendit, veritatum moralium seriem et nexum exculti ingenii hominibus innotescere; haec certe difficilior doctrina, et longior propositionum coniunctio omnibus ingeniis non foret accommodata. Porro quum morum doctrina omnibus hominibus sit necessaria, oportuit omnino, ut alia faciliori ratione morum praecepta docerentur homines. Itaque necessaria omnino est revelatae et evangelicae moralis fides. Quum enim cultiores quoque homines perversis adfectibus corrupti ipsa etiam primaria morum principia adulteraverint, quumque rudes homines adfectuum simulque ignorantiae tenebris caecutiant; hinc divinae bonitatis notio satis demonstrat praeceptorum evangelicorum necessitatem. Et re quidem ipsa si nulla exsisteret lex revelata et scripta, legis naturalis interpretes iudicesque forent singuli homines, eam pro arbitrio abrogarent, suspenderent, explicarent: caeco hominum impetu regeretur morum doctrina. Verum quidem est, lege scripta non secus ac lege naturali posse et re ipsa abuti corruptissimos homines; nemo tamen negabit, ad confirmandam virtutem vitiumque reprimendum infinite superiorem esse legis revelatae efficaciam. Legis scriptae sensus permanet. Si autem eum perverti et pro adfectuum libidine flecti contigerit, revelationis atque interpretis auctoritas nulli errori obnoxia sensum declarat, et sine ullo errandi periculo explicat. Fatendum ergo est, utilissimam esse philosophiam moralem, neque tamen a morali evangelica umquam seiungendam. Hinc videmus a rerum

moralium scriptoribus theologicae doctrinae omnino ieiunis saepe peccatum fuisse. Philosophia quidem moralis sola ratione inniti debet, sed rationis comes individua atque norma est doctrina evangelica.

ARTICVLVS IV.

De adfectuum natura et origine.

I.

Adfectus sunt: *actus animae, quibus aliquid vehementer appetit aut aversatur.* Vt autem definitio haec in bono lumine collocetur, ex metaphysicis institutionibus pauca repetere non abs re erit. *Appetitus* in genere definitur: *propensio animae ad obiectum aliquod pro ratione boni in eo percepti.* Appetitus autem dicitur *sensitivus*, qui oritur ex idea boni confusa; ac proinde est propensio animae ad obiectum pro ratione boni sive veri sive apparentis confuse percepti. Hinc patet discrimen appetitus sensitivi a *rationali*, qui oritur ex distincta boni repraesentatione: inde etiam intelligitur, quid sit *aversatio sensitiva*, quid *rationalis*. Prior oritur ex confusa mali alicuius perceptione, posterior autem ex perceptione distincta. Vtramque definitionem exemplis illustrabimus. Ponamus, aliquem gustu percipere gratum vini saporem, atque in hac confusa perceptione adquiescentem iudicare, vinum esse bonum; excitari sentiet appetitum sensitivum. At si aliquis evolvat librum in quo nonnulla deprehendit, quae sibi utilia esse existimat, librum hunc appetit; atque

ex distincta boni libri notione oritur appetitus rationalis. Neque tamen appetitus rationalis cum iudicii veritate semper coniunctus est, sed ex ipsa hominis opinione pendet. *Aversationis sensitivae*, exemplum praebet cibus, quem sanitati perniciosum experti sumus: hunc aversamur. Vocatur autem aversatio sensitiva eo quod a sensu ortum trahat, quod quidem pariter intelligendum est de appetitu sensitivo. At si alicui occurrat liber, qui absurda plurima et falsa contineat, ex distincta mali notione nascitur *aversatio rationalis*. His in memoriam revocatis, adfectus definire licet: *appetitionem vel aversationem sensitivam in gradu vehementiori*. Non tamen omnino praetermitti debent vulgatae apud scholasticos definitiones. Appetitum sensitivum simpliciter *appetitum* appellant. Appetitum autem ita acceptum dividunt in *concupiscibilem* et *irascibilem*. *Concupiscibilis* appellatur, quem nos sensitivum dicimus, *irascibilis* autem vocatur, quem nos aversationis sensitivae nomine diximus. Quare si aliquis uti maluerit receptis apud scholasticos vocabulis, haec ad nostras definitiones ita accommodare poterit. *Appetitus* in genere est facultas mentis, qua in bonum quodcumque perceptum propendimus, a malo autem avertimur. *Appetitus sensitivus* est, qui ad bonum vel malum confuse perceptum refertur; *irascibilis* autem est aversio a malo confuse percepto. Haec pauca observasse satis sit. Inanes enim de vocabulis aversamur altercationes, quas definitionibus *nominalibus* statim dirimere facile est.

II. Quum nihil appetamus nisi sub ratione bo-

ni, nihilque aversemur nisi sub ratione mali; patet, adfectus omnes ad amorem et odium generatim referri. Porro id quod amamus, laetitiam in nobis excitat, tristitiam vero producit malum, quod aversamur. Quare rursus ad laetitiam vel tristitiam revocantur adfectus omnes. Ad amorem et laetitiam pertinet *amor sui ipsius* et *aliorum*, quo nempe bono proprio vel alieno delectamur; ad eosdem adfectus referuntur quoque *ambitio*, *gloria*, *fiducia*, *grati animi sensus*. Contra autem ad odium et tristitiam referuntur *invidia*, *ira*, *metus*, *desperatio*, aliique fere innumerabiles, quibus animi nostri perturbantur, vehementiores motus. Prolixiorem adfectuum seriem describere solent philosophiae moralis scriptores plurimi. Verum in articulis praecedentibus de *virtutibus* et *vitiis*, atque passim in diversis harum institutionum locis, quidquid in hoc argumento praecipuum est, dispersum invenient auditores nostri.

Ceterum ex adfectuum definitione statim dirimitur quaestio in scholis agitata, an exstirpandi omnino sit adfectus, an vero sint utiles et boni. Hanc controversiam, quam antea leviter attigimus, heic revocare fusiusque explicare rerum ordo postulat. Magno animorum aestu peripateticos inter et stoicos ventilata fuit haec controversia, in qua, ut saepe fit, de nominis significatione potius quam de re significata pugnabatur. Si adfectuum appellatione solas animi perturbationes immoderatosque adfectus intelligant stoici, adfectus malos esse nemo infitiatur. At si adfectuum nomine intelligantur animi motus, qui ad ratio-

nis normam componi possunt, eos quidem utilissimos esse nemo negabit. Et quidem ¿quis infitiabitur, corporis salutem, honestam bonorum fortunam, liberales parentes, sinceros fidelesque amicos, aliaque id genus vitae commoda expeti posse? Haec desideria non prohibet ratio nec religio. Permittit ergo etiam, ut ex eorumdem bonorum possessione laetitiam capiamus, quantum ad illorum conservationem necessum est. Neque etiam illicita est de iisdem bonis amissis tristitia, ratione tamen temperata, et quanta ad bonorum illorum recuperationem necessaria est. Adversus iniustos bonorum raptores irasci licet, quantum ad conservanda haec bona necesse est. Et certe si his bonis non tangantur moveanturque homines, nullam de iis curam haberent. Re quidem ipsa boni et mali iudex est ratio; at ubi ratio de bonitate et malitia pronuntiavit, rationi succurrunt adfectus, ipsius etiam rationis imperio gubernandi. Si obiectum aliquod nos admiratione percellat, illud maiori attentione contemplamur; si bonum appareat, amamus et prosequimur; si malum, odio habemus atque refugimus. Media inter pericula, quibus obsepti sumus, utilissimus est metus, ut nobis ipsis perpetuo invigilemus. Prodest quoque iracundiae adfectus, ut a perversis malignisque hominibus nos servemus incolumes. Porro iracundiam illam intelligimus, quae odium vindictamque excludit: *irascimini et nolite peccare*. Si aliquid mali quis peccaverit, *tristitia* et *pudor* nos vigilantiores atque prudentiores reddunt in posterum. Tandem spei laetitiaeque sensus in frequen-

tissimis humanae vitae miseriis nos sublevant, purissimam in virtutis exercitio augent voluptatem. Ex hac adfectuum enumeratione manifesta omnino est illorum utilitas.

III. Quum nulla esse possit adfectuum utilitas, immo gravissimum animae nostrae damnum fiat adfectuum tumultu, nisi rationis imperio regantur; de adfectuum regimine aliquas praescribemus regulas. Quum adfectus omnes ex confusa rerum cognitione ortum ducant, sedantur adfectus, si a confusa ad distinctam boni malique notionem perducamur. Porro quum notio confusa efficiat, ut appetitus sensitivus rationali adversetur, boni veri atque apparentis discrimen sedulo perpendere debemus, et voluntatis emendationem ipso intellectu duce promovere. Quoniam autem fieri nequit, ut duobus contrariis adfectibus simul indulgeamus, praeceptum generale de adfectibus domandis huc revocatur, ut nempe distinctas habeamus adfectuum definitiones, atque adfectum praesentem excitato contrario coërceamus, repraesentando nimirum bonum vel malum aliquod conveniens. Id vero nonnullis adfectuum exemplis declarabimus. *Laetitia* oritur ex boni praesentis opinione. Quare, ut evanescat, convincendus erit, qui laetitiae adfectu occupatur, illud, quod in obiecto aliquo bonum iudicat, esse malum, vel aliquam dumtaxat boni speciem habere, aut etiam obiecto non convenire tale quid bonum, quale eidem tribuitur. *Tristitia* ex mali praesentis opinione nascitur. Vt igitur in auras abeat, convincendus erit, qui tristitiae adfectu opprimitur, illud, quod in

obiecto malum iudicat, vel non esse malum, immo potius bonum, vel aliquam dumtaxat mali speciem praeseferre, aut tale quid malum eidem non convenire, quale tribuitur. *Amor* oritur ex eo, quod in altero aliquid perfectionis deprehendamus, ex quo voluptatem percipimus. Itaque amor exstinguitur, si demonstretur, illud, ex quo voluptas percipitur, re vera non adesse, aut ita esse comparatum, ut voluptas constans et perpetua esse non possit, aliquando in molestiam degeneratura. Si autem aliquis distincte non agnoscat, quidnam sit illud, unde voluptatem percipit, amoris sui rationem ignorans, pellitur amor excitato odio, non quidem adversus personam, sed adversus vitia, quibus laborat. *Odium* in mente prodit, si aliquam imperfectionem in altero deprehendamus, quae taedium et molestiam creat. Quoniam vero hic adfectus valde perniciosus est, et actionum malarum persaepe origo exsistit, id omnino agendum est, ut ad ea potissimum advertamus animum, quae in aliis bona sunt, et mala in bonam partem vertamus. Quare odium pellitur, si convictus reddatur, qui odii reus est, illud, ex quo taedium percipit, revera non esse ita comparatum, ut aliquam molestiam adferre debeat. *Invidia* est taedium ex alterius felicitate perceptum. Quare supprimitur adfectus ille, si demonstremus, falsum esse de alterius felicitate iudicium: si adfectus huius turpitudinem ostendamus. Quoniam vero ex odio nascitur invidia, hoc exstincto, haec quoque exspirat. Porro si alterius felicitatem moleste feramus eo, quod ea nos carere iudicemus, verae felicita-

tis notione animum nostrum erigere debemus. *Gloria* est laetitia orta ex bono a nobis patrato, quatenus ad aliorum opinionem atque existimationem refertur. Exsulat itaque, dum quis convincitur, opus, quo maxime gloriatur, esse minime bonum, vel aliorum tale futurum non esse iudicium, quale exspectat. Quoniam autem gloria ad praeclara facta stimulus est, minime exstirpanda, sed tantum moderanda, et nostris erga famam officiis temperanda: *contemta fama, contemnuntur virtutes*, inquit Tacit. Prolixius esset tantam adfectuum varietatem enumerare. Nemo non intelligit universale remedium, quo nempe adfectuum impetus adfectu contrario moderandus praescribitur; sed in temperandis hominum adfectibus considerari maxime debet uniuscuiusque indoles. Quum enim experiamur, homines ad diversos adfectus vel natura vel consuetudine propensiores esse, ad flectendos homines iis utendum est adfectibus, ad quos magis proni deprehenduntur; ita si aliquis fuerit ad metum facilis, repraesentanda sunt pericula ex actionibus malis timenda. Verum haec generalia sunt remedia ex ethicae naturalis principiis depromta. At alia occurrit multo efficacior adfectibus nostris medendi ratio, scilicet gratia divina, quae omnibus vitae momentis, omni studio et conatu, continuisque nec intermissis precibus est flagitanda. Non tamen deserenda sunt humana subsidia, quae labore et exercitatione comparantur, quae ex nostrae indolis natura desumuntur. Sed is esse debet adfectuum omnium usus, ut ad boni prosecutionem malique fugam, ac tan-

dem ad Deum ultimum hominis finem referantur. Et quidem vel bonum est obiectum, in quod adfectus nostri nos impellunt, vel malum, vel indifferens. Si bonum sit, adfectu ipso utendum est, ut ardentius in illud feramur. Si malum sit, nempe si adfectus in rem per se malam nos incitet, labor omnis in eo ponendus est, ut radicitus exstirpetur. Si tandem sit indifferens, ex fine bonitas ipsi arcessenda est. Ita e. g. admiratio curiositatem seu inquirendi desiderium parit. Certis tamen limitibus coërcendum est illud desiderium, nec in rebus inutilibus examinandis aut sublimioribus mysteriis perscrutandis immorari fas est: *Altiora te ne quaesieris; et fortiora te ne scrutatus fueris*: *Eccli. cap. 3. v. 22.*

IV. His de adfectuum natura iam demonstratis, de illorum origine pauca adiungere licebit. Quod ut recto ordine fiat, in adfectibus quattuor considerari debent cum S. Augustino *lib. 4. contra Iulian.*, nempe adfectuum necessitas, utilitas, impetus, perversitas. Et primo quidem, quum adfectus generatim spectati ex *appetitu sensitivo* originem habeant, ac proinde ex sanguinis spirituumque animalium motu pendeant, evidens est in hoc sensu adfectuum necessitas. Neque enim corporeis motibus ita imperat ratio, ut omnes sanguinis spirituumque animalium motus impedire possit, sed tamen adsensum potest sustinere, atque attentionem ad alia obiecta convertendo motum hunc reprimere, atque ita animi adfectus ratione temperare. Itaque quum appetitus sentiens nihil aliud sit in homine quam anima rationalis, quae vi le-

gis inter corpus et animam corporeis motibus adficitur, ex ipsa naturae humanae constitutione fluit appetitus sentientis, ac proinde et adfectuum necessitas. In Adamo innocente pars inferior seu corporea parti superiori seu menti erat plane subdita, non dominabantur adfectuum motus; sanguinis tamen et spirituum animalium motio praebere poterat occasionem peccandi, quum illius voluntas non esset in bono immobiliter confirmata, qualis est in beatis. Verum id placide tantum et citra inordinatos motus fiebat. Quod spectat ad adfectuum utilitatem, haec quidem satis manifesta est ex dictis, si nempe ratione regantur, utilissimi sunt, et ad virtutis studium excitant. Quare voluntatis imperio temperandi sunt atque omnino exstinguendi illorum impetus, si nos ad malum ferant. Tandem adfectuum perversitas cum adfectu quolibet confundi non debet. *Concupiscentiae* nomine veniunt perversi adfectus, qui sunt effrenati appetitus sensitivi motus. Illi autem motus seu concupiscentia ex peccato originem habent: per peccatum originale laesum fuit liberum arbitrium et debilitatum. Prima haec fuit peccati poena concupiscentia carnis adversus spiritum, atque in eo sensu concupiscentia ab Apostolo dicitur *peccatum*, quod ex peccato sit, et ad peccatum nos inclinet, ut definivit concilium tridentinum. Sed de concupiscentiae origine ex protoparentum peccato quaestio est mere theologica. Rem breviter attigisse satis sit. Ad philosophiam moralem pertinet adfectuum moderationem docere, corporea autem adfectuum natura ad physicam spe-

ctat. Certum enim est, ex fibrarum corporearum commotione atque commotionis gradu plurimum pendere adfectuum intensitatem. Si nervi, qui sunt sensationum instrumenta, in puncto aliquo communi magno numero occurrant, ibique nodum veluti efforment, quem *ganglionem* dicunt anatomici, subtilissimae atque intensissimae fiunt in his ganglionibus sensationes. Nemo est, qui in vehementiori animae impetu ingentem in stomachi regione commotionem expertus non fuerit. Harum commotionum sedes sunt *gangliones*, qui regionem hanc occupant, et quorum motus ad cerebrum commune sensorium propagatur. Itaque pro fibrarum varietate diversaque illarum commotione excitantur varii adfectus diversique adfectuum gradus. Porro hi vehementiores motus et animalibus et hominibus sunt communes. Verum in homine, qui ex corpore et anima constat, non solis sensationibus excitantur adfectus, sed notionum quoque et perceptionum multitudine. Sensatio notionum varietatem excitat, atque notiones quoque excitant sensationum varietatem. Hinc in homine ad adfectuum multitudinem atque intensitatem coniunctis viribus concurrunt corpus et anima. Itaque id maxime curandum est, ut totis animae viribus reprimantur prima adfectuum initia: omnes adfectuum occasiones caute declinentur, atque agendae sunt continuae excubiae, de vehementiori facta perturbatione, difficilius evadat certamen: *sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest in loquendo cohibere spiritum suum. Prov.* 25. *v.* 28.

ARTICVLVS V.

De coniectandis hominum moribus.

I.

Quum voluntas nihil appetat nisi sub ratione boni, nihilque aversetur, nisi sub ratione mali, homini cuilibet sua esse debent generalia principia, ex quibus concludat, hoc vel illud esse bonum aut malum. Itaque ad coniectandos hominum mores haec generalia principia in casibus singularibus adhiberi debent. Et primum quidem quoniam adfectus ex varia boni malique repraesentatione ortum trahunt, ex adfectibus innotescit, quas notiones boni vel mali aliquis sibi effingat. Etenim cognito hominis alicuius adfectu, innotescit, quodnam obiectum sibi repraesentet tamquam bonum vel malum. Itaque praesens obiecti conditio attendenti manifestat, quodnam de eo iudicium ferat animus adfectuum impetu abreptus. Porro quum vehementior adfectuum impetus sanguinis spirituumque animalium commotionem excitet, haec in ipso arteriarum pulsu ac proinde in vultus colore, faciei gestuumque mutatione sese prodit. Verum quum in diversis subiectis eodem licet adfectu agitatis maxima sit vultus, vocis gestuumque varietas, adfectuum species probabiliori coniectura innotescet, si praesentes circumstantias cum adfectuum definitionibus accurate comparemus. At fieri potest, ut homo ob rationes singulares aliquid agat suis adfectibus contrarium, quod deficientibus cir-

cumstantiis non ageret. Iste autem dissensus actionis externae et inrernae *simulatio* dicitur, atque hinc augetur coniecturae difficultas. Ne igitur methodus mores hominum ex illorum actionibus coniectandi nos fallat, opera dauda est, ut simulatio detegatur; haec autem ex adfectu facilius quam ex ipsis actionibus coniicitur. Etenim qui in gravioribus circumstantiis cogitationum nostrarum et mechanici corporis status consensum saepius consideraverit, is sane facile concedet, alium esse vultum, aliam vocem, alios gestus, si actio externa fuerit sincera, alium autem esse apparentem hunc statum, si actio fuerit simulata. Verum si hanc differentiam detegere non liceat, ex actionibus sinceris investigandae sunt notiones generales, quas de bono et malo quis concipit, et inde actionum generalia motiva poterunt determinari. Iam vero ex praesentis alicuius actionis circumstantiis inquiratur in actionis motivum, quod si cum motivis, quae sibi quis proponere solet, non conveniat, dissensus actionis externae cum interna, ideoque et simulatio probabilissime coniectatur. Quum autem voluntas hominum variationibus plurimis iactetur, notionesque boni et mali saepe mutet praeceps intellectus iudicium; qui his indiciis de animo simulato iudicare conatur, is certus esse debet, hominem, cuius simulatum animum vult explorare, mentem suam non mutasse. Tale autem esse solet ficti hominis ingenium talisque industria, ut diligenter caveat, ne ex praecipitantia per actionem sinceram aut adfectum aliquem manifestet actionum suarum motiva. Hinc nimiam cum

aliis familiaritatem vitare solet: libera de aliis hominibus iudicia in rebus etiam manifestis diligenter cavet: omnes actiones, illas etiam, quae benignam interpretationem non admittunt, in meliorem partem vertere contendit. Porro quamvis prudentiae tribui haec saepe possint ac debeant, tamen callidi et simulati hominis indicium esse solent.

II. Coniectandi difficultatem facessit augetque imaginatio. Etenim quum obiecta praesentia, quae in sensus incurrunt, multa, quae olim percepta fuere et absentia sunt, in memoriam revocent; dubii efficimur, quodnam iudicium *intuitivum* in adfectum praesentem influat; obiecto enim praesenti potest tribui iudicium, quod absenti et imaginationi referendum est. Igitur plures circa idem subiectum instituendae sunt observationes, inter se conferendae, ut coniectura adsequamur, num aliquae et quaenam imaginationi tribuendae sint partes. Ceterum haec coniectandi methodus in sui ipsius cognitione locum habere maxime potest, nec tanta occurrit circa iudicium *intuitivum* difficultas ita, ut facilius sit se ipsum quam alios cognoscere. Cavendum tamen est, ne de aliis ex nobismetipsis iudicium feramur. Quamvis enim aliquid similitudinis habeant pleraque hominum ingenia, in hac tamen comparatione instituenda opus est summa diligentia saepiusque repetitis observationibus. Non desunt aliqui homines ita incertae indolis, ut illorum mores nullis indiciis cognoscere liceat, et nullam fere indolem demonstrare videantur. Talis naturae homines perniciosissimos iu-

dicant viri humanae societatis experti. Viris probis atque honestis fidendum est, ab improbis cavendum. At homo nullius indolis alterna vice sese probum ostendit atque improbum: hic nulla coniectura divinari potest: amicusne sit an inimicus incertum omnino est. Ex talis ingenii ambiguitate factum est, ut Solon infames decreverit homines, qui in seditionum tumultu nulli parti sese addictos profitebantur; hos incertos homines magis quam rebelles metuendos esse iudicabat. Neque tamen ex constanti earumdem actionum ratione seu uniformi agendi modo de hominum indole iudicandum est, sed ex actionum quarumdam frequentia hominum mores coniectandi. Ita homo, qui raro aliis ignoscit, vindictae adfectu laborat, etiamsi aliquando a vindicta abstineat, et sese humanum praebeat. Ita vir superbus sese aliquando humilem et modestum praestat; sed ut plurimum sub virtutis cortice latet venenum. Ita philosophi cynici virtutis larva vitium celabant a sapientissimis philosophis facile detegendum. Antisthenis cynici philosophi fictam humilitatem lepidis verbis irrisit Socrates. Quum enim Antisthenes pertusum gestaret pallium, illudque omnibus inspiciendum ostentaret: *per fissuram*, inquit Socrates, *pallii tui video inanitatem tuam.* Maxime autem cavendum est, ne sub veste vili et sordida plus celetur superbiae et ambitionis, quam sub pannorum splendore, atque virtutis sinceritati studendum omnino est; ostentatio enim virtutis turpissimum est vitium.

III. Quae hactenus diximus de coniectandis hominum moribus ex corporis statu externo, ne-

mo imprudens ita intelligat, quasi ostentare velimus coniectandi artem, quam *physiognomiam* dixerunt veteres. Quamvis enim ad adfectus quosdam a natura propensiores videantur aliqui homines, *frons tamen et vultus persaepe mentiuntur*; atque etiam virtutis studio, educatione, consuetudine, exercitatione, experientia emendantur adfectus, ad quos videmur propensissimi. At hominum mores atque adfectus nullo certiori indicio ostenduntur, quam saepius repetitis actionibus frequentiorique sermone. Si enim actionem aliquam saepius patrare, aut de aliqua re frequentius colloqui aliquis amaverit, intima conscientia sentit unusquisque, se ea re maxime delectari, et ad illam adfectu vehementiori propendere: alias tamen coniecturas ex vultus commotione desumtas non omni ratione destitui exemplis ostendemus. Si hominis vehementer irati vultum attente contemplemur, et semetipsum, ubi ad iram concitatum se quis senserit, diligenter observet, in toto nervorum systemate vehementiorem agitationem experietur, cordis vasorumque contiguorum systolem, omnium corporis fibrarum contractionem et *tonum* valide augeri sentiet. Ex nimio sanguinis impetu fluidique nervei perturbatione respirationis motus fit celerior, calor vultusque rubedo augetur, ipsa facies intumescit, arteriarum pulsus validior in capite et praesertim ad *temporum* partes, capitis, frontis *temporum*que venae intumescunt; hinc crescit faciei calor, oculorum splendor. Tandem in iis partibus, quarum vasa vel nimium distenduntur, vel debiliora sunt, rapidio-

res fluent perturbati spiritus animales ; hinc partium illarum tremor , vox tremula , balbutiens, praeceps. En funesta huius vehementioris adfectus *symptomata* , quorum indicia aliqua si in homine observare licuerit , ubi oriuntur levioris etiam momenti dissidia , hunc ad iram propensissimum esse non sine ratione coniectabimur. Porro ex his indiciis non solum generatim coniicere licebit adfectus naturam , sed ex data etiam perturbati motas occasione ipsa adfectus species cognosci poterit. Iracundiae enim causae plurimae esse possunt : tenerior delicatiorque animus, amor sui ipsius, vana curiositas , levis in credendo facilitas , pertinacia , nimium gloriae et honoris desiderium seu superbia. Ex datis autem irae excitatae causis in casu singulari hominis indolem satis probabiliter divinare licet.

Qua ratione ex hominum actionibus et colloquiis indagari possit indoles, exemplo superbiae manifestum fiet. Hoc frequentissimo adfectu nulla est pestis perniciosior : per omnes hominum superborum actiones subtilissime serpit , variasque induit formas. Porro heic divinandam minime proponimus eam , quae palam est , quorumdam hominum superbiam , qui fastu atque arrogantia tumidi super alios sese inverecunde efferunt : alia latet subtilior superbiae species. Superbiam gignit alitque *amor proprius* , quo naturales vel adquisitas dotes , ingenii corporisque perfectiones , fortunae bona aliaque id genus dona verbis amplificamus. Nullus homo est, qui aliorum in re aliqua excellentiam non agnoscat. At si loquentem audias su-

perbum hominem, haec, quae possidet, bona alteri cuilibet emolumento longe anteponit. Ita dives indoctus atque superbus litterarum studia deprimit: doctrinam velut inutilem plebeiique viri occupationem traducit: solam generis nobilitatem magnifice laudat. Contra vir doctus atque superbus in omnibus colloquiis ingenii sui acumen ostentat: doctrinae copiam opportune et importune profundere adfectat: ipse solus sermonem avide arripit, verba tamen modestiae plena miscere sollicitus, ut incautis fucum faciat; stirpis nobilitatem fastidiose contemnens, sese plebeium viliorisque educationis, et magnae superbiae virum aliquando demonstrat. Longius esset varias versipellis superbiae figuras enarrare. Et tam misera est atque perversa hominum natura, ut nemo fere inveniatur, qui aliqua vitii huius fuligine tinctus non sit.

IV. Non solum coniectari possunt hominum mores, sed probabilissimis quoque indiciis sese manifestant virtutes *intellectuales*, et magna saltem ingenia sese facile ostendunt. Proprio conscientiae testimonio experitur unusquisque, se in certis studiorum negotiorumque occasionibus constitutum, iis dumtaxat rebus maxime percelli, quae cum suis adfectibus animique inclinationibus aliquam coniunctionem habeant. Porro id fere omnibus hominibus á natura insitum est, ut iis occupationibus minime delectentur, ad quas sese ineptos sentiunt, et quae humani ingenii superbiam reprimunt; contra autem ad has occupationes sunt propensissimi, quibus brevi experientia sese aptos et veluti

natos cognoscunt. Haec ergo est magnorum saltem ingeniorum nota, et ut ita dicam, *lapis lydius*. Si aliquis graviori cuilibet occupationi sese dederit, factoque brevi etiam tentamine, oblatae occupationis genere maxime delectetur, et veluti abripiatur, hunc datae occupationi aptissimum, magnoque in re dato ingenio praeditum certo pronuntiare licet. Aliquando videre accidit magni ingenii viros, qui nata occasione leviores ingenii scintillas edunt; sed experientia excitati, non secus ac mutuo silicis calybisque attritu ignis excutitur, in lucidiores deinde flammas magnumque tandem erumpunt incendium. Verum pro diversa rerum tractandarum specie diversa etiam esse solent magnorum virorum ingenia. Ita ad philosophiae studium aptissimus erit, qui seriae timidaeque attentionis capax est, qui maturo iudicio res lente discutere observatur, qui adfectuum tumultu atque imaginationis aestu non perturbatur. Si ergo in familiari etiam sermone aliquem observaveris, qui de re ignota vel obscura audacter praecipitique iudicio non pronuntiat, qui rei propositae conditiones omnes facili intuitu complectitur, illarumque seriem perpetuo nexu evidenter colligare potest, qui ab una re ad aliam lento gradu progreditur, neque per diversa obiecta sine ordine et inconstanter volitat, is philosophico praeditus est ingenio. Quod autem diximus de philosophia, id quoque de sacrae theologiae studio valere debet. Quamvis enim in sacra doctrina nihil novi excogitare liceat, quod e contrario eximiae philosophiae magnum est pretium;

opus tamen est ingenii soliditate atque acumine, ut haec gravissima divinaque scientia tractetur, rectaque methodo proponatur. At si aliquem videas, qui verborum lumine, cogitationum acumine atque splendore in colloquiis placere soleat, atque imaginationis vi auditores lepide percellere, is humanioribus et poëticis magis quam gravioribus litteris factus videtur. In rebus gerendis et gravioribus imperii negotiis tractandis necessarius est maturior sedatusque animus, laboris patiens, cum magna ingenii vi et prudentia coniunctus, qui rerum eventus ad calculum revocat, et quod certum est vel magis probabile amplectitur. Si ergo aliquem invenias, qui leviori iudicio et sine ulla rerum cognitione inanissima in negotiis tractandis consilia temere proiicit, et vana proponit politices systemata in rebus civilibus multo magis quam in philosophicis periculosa, hic nullius ingenii habendus est, et ad gerenda negotia ineptissimus. His probabilibus indiciis coniici possunt *morales* atque *intellectuales* hominum virtutes. Nemo autem has coniecturas ita accipiat, quasi in aliorum hominum actiones curiosius inquirere, et de iis temerarium iudicium ferre liceat. De aliis quidem hominibus honorifice sentiendum est, nec temere pronuntiandum. Praescribit tamen recta ratio, ut in deligendis amicis, moribus formandis, scientiis tractandis, rebusque gerendis ii anteponantur viri, quos magis idoneos probabilius iudicamus, nulla aliis minus idoneis facta iniuria. Ceterum haec breviter dicta sint. In his enim institutionibus religionis non politices documenta tradimus: hanc

praestantissimam licet utilissimamque scientiam fusius tractare ab illarum institutionum fine et a nostro instituto foret alienum. Satis igitur sit religiose docuisse:

Quid Deus in primis, quid mens sibi proxima testis;
Foederis humani quid iura gradusque reposcant.

FINIS ETHICAE.

MONITVM

ad pag. 327.

Si tempus mutui fingatur dimidius annus, seu $q = \frac{1}{2}$, hac sola variatione q, prodibit verus valor lucri simplicis pro dimidio anno, nempe $amq = \frac{3}{2}$: unde valor m debuit esse constans, neque potuit substitui pro hoc dimidio anno $m = \frac{3}{2}$, et $q = \frac{1}{2}$. Tunc enim valor lucri simplicis pro dimidio anno prodiret $amq = \frac{3}{4}$, quod est falsum. At si nulla habita ratione prioris valoris m, aliam hypothesim fingamus, in qua sumatur $m = \frac{1}{2}$; tunc verum etiam valorem exhibebunt formulae, sed in signum huius hypotheticae variationis m, verbum *erit* (*pag. 327. lin.* 2.) debet legi *sit*. Similiter pro lucro composito ratiocinandum est.

426